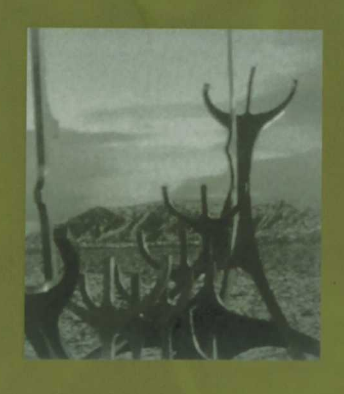
إرنست غيلنرّ

مجتمع مسلم



ترجمة الدكتور
أبو بكر أحمد باقادر

مراجعة الدكتور
رضوان السيد



مجتمع مسلم

مجتمع مسلم

تأليف

إرنست غيلنّر

ترجمة

الدكتور أبو بكر أحمد باقادر

دار المدار الإسلامي

عنوان الكتاب الأصلي

Muslim Society

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية عام 1981 في جامعة كمبريدج

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

إرنست غيلنّر
مجتمع مسلم تعريب: د. أبو بكر أحمد باقادر
444ص، 17 × 24 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-148-0
رقم الإيداع المحلي: 2002/5368

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/اي النار 2005 إفرنجي

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

فهرس

مقدمة الطبعة العربية

بقلم ديفيد شانكلاند(*)

كان كتاب مجتمع مسلم، وهو أحد إسهامات غيلنر العديدة في نظرية العلوم الاجتماعية، الكتاب الذي ربما أثار ارتيابه غالباً. في الحقيقة، وفي محاضرة كنتُ حضرتُها في أنقرة في العام 1994، اعترف بأنه قضى أغلب الوقت مقتنعاً بالمشروعية العامة للنصّ، مقارنة بأفكاره في كتاب الأمم والقومية التي كان أكثر وثوقاً منها بكثير. بعد ذلك، رغب غيلنر نفسه في أن يكون كتابه مقروءاً ومدروساً، ولكن أيضاً مثيراً للخلاف والجدل والنقاش من طرف أتباعه. وعلى الرغم من ذلك، وخلال مهنته المميزة كمتحدث معروف، غالباً ما كان يعود إلى نظرياته عن الإسلام. وفي أعماله المكتوبة، يشير على نحو واسع إلى العالم الإسلامي. وكان المكان الذي يمثل حقل اشتغاله الأوسع هو المغرب، ونتيجة لذلك سافر كثيراً إلى منطقة شمال إفريقيا الواسعة. كان متحيراً وحتى غير متيقن آنذاك، ولكن لا شكّ في الأهمية التي محضها لهذا الموضوع.

ربما تعود فرادة مقتربه إلى أنه يتناول دراسة المجتمع الإسلامي من خلال الطريقة التي يتمّ فيها العيش مع الدين، أكثر من دراسته من خلال النصوص. وفي عمق الفصل الأول الطويل من كتاب مجتمع مسلم، .ندرك أن الدورة اليومية للحياة الدينية مختلفة على نحو لافت للنظر بحسب ما إذا

(*) أحد تلاميذ غيلنر في جامعة بريستول، عمل معه على عدد من المحاضرات في تركيا، وهو مدير تنفيذي في المركز البريطاني لعلم الآثار حتى عام 1995 »وفاة غيلنر».

كان الفرد يعيش في بيئة قبلية أو في المدينة. وبالاستناد إلى عمل عالم الاجتماع الكبير ابن خلدون، يلاحظ غيلنر أن القبائل في مجتمع تقليدي غالباً ما تكون مكافئة أو أكبر قوة من قوات الدولة في المدن، وهذا يعني أن نزوعهم الخاص إلى اللجوء إلى تراث مقدس يمكن أن يكون محمياً ومؤيَّداً. وبالالتفات إلى أعمال علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ومنهم إيفانس بريتشارد، يلاحظ أيضاً أن هذا التراث المقدس ملائم على نحو خاص للطريقة التي تصان بها الحياة القبلية عبر نظام اجتماعي مبني على الأنساب؛ ذلك أن القديسين قد يعتمدون على موقعهم ذي الامتيازات ليقوموا بالتوسط وقت الخلاف.

وفضلاً عن هذا التحليل المقارن، يقترح غيلنر أن التوازن الذي حدده يغيّره بعمق التحول إلى الحداثة. وعلى نحو خاص، فإن القوة المتعاظمة للمركز متحدةً مع نشوء الدولة . الأمة غيّرت بصورة أساسية الشروط التي يمارَس بها الدين. والآن، وبتأمل فكرة أن جميع المواطنين في العالم الحديث يجب أن يكونوا متساوين، يقترح غيلنر إمكانية تضمّن الإسلام نزعة المساواة. وعلى نحو أساسي، هو يوسع هذا المنحى من التفكير ويقترح شيئاً مفاده أن فكرة أن دولة الأمة الحديثة تؤدي إلى انحطاط الدين هي فكرة خاطئة بوضوح: فالإسلام تغيّر بتأثير الحداثة، ولكنه لم ينحطّ.

بكلمات موجزة، يهتمّ غيلنر نفسه اهتماماً كبيراً بمحاولة حجب تعليقاته، وتوفير عدد وافر من التفصيلات. ولا شك في أن هناك أيضاً نقاط ضعف في تعليقاته: فهو يلاحظ بنفسه أن عنايته بالتاريخ عناية طفيفة. وهو أما أن يأخذ النزر اليسير من تلك الحركات غير الجذرية أو لا يأخذ، من مثل الدروز، التي تُعرَف أحياناً بمذاهب الغُلاة. وعلى الرغم من ذلك، بقي غيلنر المفكر الغربي الوحيد الذي قدّم وصفاً للمجتمع الإسلامي الحديث. وحتى في حالة الاختلاف معه، فإنه لا شكّ في التحفيز الذي يمكن أن نحصل عليه من دراسة أعماله نظراً لمكانته كواحد من أكبر علماء الاجتماع المحدثين.

مقدمة المترجم

يوضح غيلنر E. Gellner في كتابه «مجتمع مسلم» الذي نقدمه إلى القارئ العربي، وبشكل واضح، أنه يسعى إلى تقديم نظرية أو نموذج تفسيري لدراسة المجتمعات الإسلامية أو العربية بشكل عام. ورغم أن هذا طموح كبير، إن لم نقل إدعاء فضفاضاً، فإن فيما أكد عليه، باستمرار، في ثنايا متنه يتضمن الاعتقاد بإمكانية ذلك، بل وتمكنه من إنجاز مسودة أولية مهمة في هذا الاتجاه. وبطبيعة الحال يرى غيلنر أن ما يقدمه إنما يمثل منظوراً ينطلق من مفاهيم أو نظريات ونماذج العلوم الاجتماعية عموماً، وعلى وجه الخصوص المنظور الأنثروبولوجي الاجتماعي على الطريقة البريطانية!

ولسنا في مجال تناول مسألة أنثروبولوجيا الإسلام من حيث الإمكانية أو الأهمية كموضوع علمي يمكن التعرض له بالدراسة والتحليل. فقد تناول ذلك العديد من النقاد لعل أبرزهم طلال أسد في نقده لكتاب إرنست غيلنر الذي نقدمه هنا، وستكون لنا عودةٌ إلى ذلك لاحقاً. إن ما يهمنا هنا ـ إن سلَّمنا بإمكانية وأهمية دراسة «المجتمعات الإسلامية»، وهو يوردها «بالمفرد» على اعتبار أنها تشكل نموذجاً واحداً متشابهاً في كافة أنحاء العالم ـ هو كيف قدم غيلنر نموذجه النظري.

اعتمد غيلنر على مصادر عديدة في تقديمه لنموذجه، لكنه اعتمد بشكل محوري وأساسي، على مقدمة ابن خلدون وعلى نسخة منقحة من النظرية الانقسامية البريطانية حسبما قدمها ايفانز بريتشارد. ولم يكن اعتماده على ابن خلدون اعتباطياً، فقد جاء بناءً على تصور محدد لرؤية ابن خلدون، يقوم في

الأساس على اعتبار أنّ آراء وتفسيرات ابن خلدون لمجتمعات شمال أفريقيا إنما تعتمد على البناء القبلي القائم على العصبية والغزو ومن ثم الانقسامية المستمرة.

واعتمد غيلنّر كذلك على مجموعة متباينة من المفاهيم والأفكار من مصادر متعددة مختلفة تتراوح من هيوم وآرائه في الدين إلى توليفة توفيقية لمفاهيم ماركس وفيبر ودوركايم وسواهم ليكمل الصورة العامة التي يقدمها عن «المجتمع المسلم».

يقدم غيلنّر إذن صورةً خاصةً محددةً عن الإسلام، قد تبدو في الوهلة الأولى متطابقةً تماماً مع «التيار العام السائد بين المسلمين. فبالنسبة له يقدم الإسلام مسودة أو شبكة لنظام اجتماعي، تعاليم الإسلام فيه تفصيلية وتغطي كافة مناحي الحياة. وهذه المسودة ذات الطبيعة القانونية والأخلاقية، تتطلب من المسلمين الالتزام بها والإذعان لموجهاتها. وبذلك يتشكل المجتمع وتتم صورته على هذا الأساس. والإسلام في نظر غيلنّر يتميز عن غيره من الأديان بقدرته على فرض تعاليمه ومعتقداته على أتباعه، وهو ذو شخصية مستقلة عن تصرفات أتباعه في نصوصه المقدسة التي لا يمكن لكائن من كان، تغييرها أو تحويرها أو العبث بها.

ورغم أن الكتاب الذي نقدمه يمكن أن يقسم إلى قسمين، الفصل الأول فيه يقدم التصور النظري لغيلنّر، في حين تقدِّمُ الفصول الأخرى المشكِّلة للكتاب دراساتٍ مختلفةً تتناول جوانب من الأطروحة الأساسية، بحيث يمكن اعتبارها حالات إضافية لتوضيح أو توسيع ما قدمه في الفصل الأول «النظري». وبإمكاننا القول إن غيلنّر قدم في كتابه هذا أطروحته الرئيسة التي ذكر أجزاء مبتورةً منها في كتبه الأخرى، فكما هو معروف تميز غيلنّر بتعدد اهتماماته، فبالإضافة إلى أنه من أبرز علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، فقد كان أيضاً معروفاً بمساهماته الفلسفية وبالذات في حواره ونقده للمدرسة الإنجليزية العاملة في مجال فلسفة اللغة. إضافة لذلك، فإن لغيلنّر جهوداً

معروفة في مجال دراسة علم الاجتماع السوفييتي (سابقاً)، وعلى وجه الخصوص اهتمامه بالبداوة في وسط آسيا ومقارنتها ببداوة الشرق الأوسط عموماً. وله اهتمام متميز بقضايا الحداثة وما بعد الحداثة، فهو من كبار نقادها وأبرزهم، خاصة في علاقتها بالدين، وربما كانت جدالياته مع أكبر أحمد في أحد كتبه الأخيرة عن : العقل والدين وما بعد الحداثة، سعياً من جانبه لتقديم نقدٍ لاذعٍ للنسْبية الغربية، وكذلك الأصولية الوثوقية الإقصائية للآخرين، والتي يرى أن أفضل ممثل لها هو الإسلام السياسي!

إن تعددية الاهتمامات وتنوع المنظورات والمنطلقات التي يعتمدها غيلنر ـ ربما تفسر لنا جوانب أساليب التناول التي تميزت بها كتاباته، والتي تتداخل فيها الأدبيات العلمية من أكثر من مصدر معرفي أو تخصص علمي، إضافةً إلى تعدُّد وتَداخُل المفاهيم من حقول علمية عديدة مختلفة، من تاريخ وفلسفة وعلوم اجتماعية إلى أدب وأديان وغيره. بل ربما فسر طبيعة النص الغيلنري، الحائر بين التحليل العلمي وأحياناً الاعتماد على الملاحظات الميدانية وفي الوقت نفسه النبرة النبوئية الإسقاطية، التي تحيل إلى المستقبل أو ما يمكن أن يقع، أكثر من الالتزام الصارم بتحليل البيانات والمعلومات المتناولة فقط. بل إنها كذلك ربما فسرت النزعة الشخصانية وبروز قدر لا بأس به من أنوية المؤلف، غيلنر، سواء في تناوله أعمال غيره بالتقييم الذاتي أو تكرار التأكيد على أهمية ومصداقية ما قدمه، رغم اعترافه بوجود نقاط ضعف أو هفوات فيما قدمه، لكن ـ وبتواضع شديد ـ إن ما قدمه هو الأفضل والأجدر إلى حينه!

والكتاب الذي نقدمه للقارئ العربي كتاب معروف في الأوساط العلمية وقد كان موضوعاً لدراسات وانتقادات عديدة. تناولت جوانب مختلفة مما أسهم به غيلنر. فبعضها تناول أطروحة غيلنر الأساسية بالنقد والدراسة وكما ذكرنا منها ما قدمه طلال أسد في مقاله «البحث عن مفهوم لأنثروبولوجيا الإسلام» والذي يرى أن غيلنر بسط الإشكالية التي يدرسها بشكل مخل

وتجاهل حيوية تاريخ المسلمين وطبيعة تعاملهم مع النصوص الإسلامية الأساسية. وهو يرى أن ما قدمه غيلنّر عبارة عن نص مقدس يعمل في الهواء، إذ هو غيَّب المسلمين بوصفهم كائنات تتفاعل وتعيش تعاليم النص المقدس. ويقترح أسد في هذا المضمار، إعادة النظر في نوعية الخطاب الإسلامي برمته، الأمر الذي يتجاهله غيلنّر في نظره. ويرى أسد أن من أهم مميزات هذا الخطاب أنه استطراد تفسيري تراكمي على النص المقدس (القرآن والسنة) إضافةً إلى السوابق التاريخية والظروف والسياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يمر بها المجتمع، ومن تفاعل هذه الأمور تتولد عملية التفاعل والتعامل مع النصوص المقدسة.

كذلك يعيب أسد على غيلنّر الأسلوب التلفيقي الذي تعامل به في دراسة المجتمعات الشمال أفريقية الذي يقدمه في كتابه، وعلى وجه الخصوص كيفية استخدام غيلنّر مفهوم الدين ووظائفه عند ماركس ودوركايم وفيبر وجعلها كما لو كانت مفاهيم منفصلة يمكن استعارتها بعيدا عن المنظومة النظرية التي تنتمي لها. إضافةً إلى أن غيلنّر لم يشغل نفسه ـ حتى ـ بالتأكد ميدانياً ما إذا كانت عملية التلفيق التي قدمها تصلح أو تفيد أو حتى تقدم معرفة إضافية «مفيدة» لدراسة المجتمعات المراقَبة!

ويتوسَّع أسد في تناول غالبية مصادر غيلنّر وكيف أنه أسفّ في التقاط أو إبراز صور واستعارات تبدو في الوهلة الأولى «ذكية»، ومعبرة عن الوضع المدروس، لكنها في الواقع منتزعة أو مجتزأة من سياق أكبر أو صورة أكثر تعقيداً، مما جعلها لا تقدم صورة مركبة لأطروحته. وفي رأي أسد، هذا يجعلنا نتردد في قبول مجمل الأطروحة بسبب هذه الأجزاء المنتزعة من سياقاتها.

على أن سامي زبيدة ينتقد غيلنّر انطلاقاً من زاوية مختلفة تماما، فهو يرى أن أنموذج أطروحة غيلنّر، إن صدقت فإنما تصدق على المجتمعات البدوية في شمال أفريقيا التي درسها في الأصل ابن خلدون والتي لم يزد غيلنّر على ما قدمه ابن خلدون الكثير! ومن ثم فإنّ تعميم أطروحة غيلنّر

على المجتمعات الإسلامية أمر يحتاج لإثبات. وفي الواقع يقدم زبيدة اعتراضاته الواحد تلو الآخر مؤكّداً أن المجتمعات البدوية لا تشكل سوى جزء أو صنف من أصناف أخرى ظهرت في العالم الإسلامي والشرق الأوسط على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يقدم كنموذج «المجتمع العثماني» وهو مجتمع تميز بنظام اجتماعي وسياسي حضري مركب متميز ببيروقراطية واسعة وحياة معقَّدة مركبة. صحيح أن مُثُلَ هذا المجتمع قدمت نماذج نظرية لدراسته من مثل مجتمعات الاستبداد الشرقي أو المجتمعات المائية أو أسلوب الإنتاج الآسيوي وخلافه، إضافةً إلى إمكانية دراسة أمثال هذا المجتمع، رغم تعدد صوره ونماذجه، بوصفها مجتمعات إمبراطورية. بطبيعة الحال يمكننا إضافة مجتمعات الجزيرة العربية ذات البناء والتاريخ الاجتماعي المختلف، وكذلك مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا وكذلك وسط آسيا، و الأقليات المسلمة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، والتي تقدم نماذج مجتمعية ربما كان من الصعب أن نتصور أن نموذج غيلنّر يمكن أن يقدم تحليلاً لبنيتها وأسلوب الحياة فيها. وفي رأينا يظهر أن آراء زبيدة في هذا الخصوص صائبة. وإن كان كل ما تفعله هو أنها تجعل أطروحة غيلنّر محصورة في دراسة مجتمعات شمال أفريقيا!

وهناك بعض الانتقادات ذات الطبيعة الجزئية مثل نقد عبد الله حمودي وغيره من الباحثين المغاربة الذين اعترضوا على صلاحية النموذج الانقسامي لدراسة مجتمعات شمال أفريقيا، مقدمين في نقدهم العديد من الأمثلة التاريخية والاجتماعية على عدم صلاحية أو مصداقية النموذج النظري لتفسير ما كان يجري فعلا في تلك المجتمعات. ومن الواضح أن هذا التيار النقدي إنما يهتم بالأدوات والمفاهيم وليس بمجمل الأطروحة، على أن أهميته إنما تكمن في التفاصيل التي قد يؤدي تراكمها إلى هدم الأطروحة من أساسها، بخصوص المجال المحدد، شمال أفريقيا، لقيام الأطروحة الأساسية لغيلنّر.

بطبيعة الحال لا بد لنا من التعريج وبشكل سريع على الجدل الساخن

الذي دار بين إدوارد سعيد وغيلنّر والقائم على التناول الإيديولوجي الشخصي بين الطرفين والذي يوضح كيف أن كلاً منهما حاول أن يكون «الممثل» الرسمي لوجهة النظر التي يقدمها أو يتبناها، ولا حرج أن يلحق بالآخر الشتائم والغمز في النوايا أو الطعن في عمق المعرفة وعلمية التناول! فكما ذكرنا، غيلنّر بسبب تعددية اهتماماته، وبسبب أسلوبه الذي لا يخلو من نبرة أنوية، وأسلوب كتاباته الذي يسعى ليس فقط إلى تناول الواقع وإنما إلى إسقاط أحكام وتنبؤات على المستقبل وبنبرة وثوقية بها قدر كبير من الجرأة والاعتزاز بالنفس. وإذا ما أخذنا في الاعتبار المكانة العلمية والمنصب الأكاديمي الذي شغله غيلنّر، أدركنا كم هو مهم أن نقدر صدى وقيمة ما يعرضه من أفكار وآراء سواء في كتبه أو مقالاته الصحفية أحياناً.

وغيلنّر يعرض أفكاره بوصفها أفكاراً «موضوعية» نزيهة من أي تحيز أو تحامل على المجتمعات التي يدرسها، بل إن بعض علماء الأنثروبولوجيا المسلمين كانوا يعدونه من أبرز المناصرين للرأي المسلم أو على الأقل المدافعين عنه والمتفهمين لدوافعه! وما يجعل لمثل هذه الآراء أهميتها، أن غيلنّر كان دائم الحضور في المحافل السياسية البريطانية والأوروبية المهمة، ولعل شغله كرسي الدراسات الأنثروبولوجية في جامعة كمبريدج ومن ثم إبراز اهتمامه بدراسة الإسلام، عامل مهم للغاية في تاريخ الدراسات الأنثروبولوجية عموما وفي تاريخ كمبريدج على وجه الخصوص!

لكل هذه الأسباب ولأهمية ما يقدمه هذا الكتاب، رغم ما ذكرنا من انتقادات واعتراضات. إلا انه يبقى واحداً من أبرز الكتب العلمية التي تناولت بالدراسة والتحليل المجتمعات المسلمة. وكما هو معروف اليوم، احتلت دراسة المجتمعات العربية والإسلامية من المنظور الأنثروبولوجي مكانة رفيعة بسبب مشاركة كل من إرنست غيلنّر مؤلف كتابنا هذا، والأنثروبولوجي الأمريكي المشهور كليفورد غيرتز C. Geertz الذي أسهم وطلابه بالعديد من الدراسات الأنثروبولوجية المهمة. لكل هذا فقد قمنا هنا بترجمة وتقديم

المؤلف الأساسي لغيلنر بعد أن قدمنا مؤلف غيرتز الأساسي: «الإسلام ملاحظاً» بالعربية.

أملي أن تؤدي ترجمة هذا السفر المهم إلى العربية إلى فتح نافذة مهمة على الدراسات الأنثروبولوجية الغربية الدارسة للإسلام والمجتمعات الإسلامية. وربما أدى هذا للتعرف إلى مزيد من نقد الدراسات المشكلة لصور الإسلام والمجتمعات المسلمة عند الغربيين عموما : أكاديميين وإداريين وعسكريين بل وقراء عاديين. إضافة إلى أن التعرف عليها ربما أدى إلى معرفة أسباب الصورة المعقدة والسلبية أحياناً عند الغربيين عن الإسلام، كذلك نرجو مواكبةً لنشر هذا السفر أن تتضافر جهود الباحثين العرب نقداً وتجاوزاً للبحوث والأطروحات العلمية السائدة اليوم. ولن يتأتى هذا إلاّ من طريق الدخول في نقاشات علمية صارمة من شأنها أن تؤدي إلى بروز نظريات وأطروحات إسلامية أكثر قدرة على اختراق الفكر العالمي، ومن ثم تقديم الصورة التي نتطلع أن يكون عليها تصور المجتمعات المسلمة، ثقافة واجتماعا وعقيدة، بما يوازي إسهامات الحضارة الإسلامية ماضياً ومستقبلاً.

لا يفوتني في هذه المناسبة أن أشكر من ساهموا بالجهد والتتبع والاطلاع على مسودات هذه الترجمة والتعليق عليها مرات ومرات وعلى رأسهم الأستاذة طلحة حسين فدعق والأستاذ عواد علي وزميلي الدكتور رضوان السيد، كما لا يمكنني أن أنسى الجهود المخلصة التي قدمتها زوجتي الأستاذة نور باقادر العمودي على الصعيدين الأسري والأكاديمي. وعلي أن أذكر أنني أتحمل أعباء أي أخطاء أو هفوات والكمال لله عز وجل.

الفصل الأول

التدفق وإعادة التدفق في إيمان الرجال

> الإسلام مسودة لنظام اجتماعي. فهو يفترض وجود مجموعة من القواعد الأزلية والمنزلة، وهي قواعد مستقلة عن إرادة البشر وتحدّد النظام الصحيح للمجتمع. وهذا النموذج موجود كتابة، وكذلك موجود بشكل منسق ومتساوٍ لدى كل المتعلمين، وكل من ليس لديهم مانع من الاستماع للمتعلمين. وهذه القواعد ينبغي أن تنفذ في كل الحياة الاجتماعية.

وهكذا لا يوجد، من حيث المبدأ دعوة أو تسويغ لفصل داخلي للمجتمع إلى جزأين، أحدهما يكون أقرب إلى الإله من الآخر. إن مثل هذا الفصل سيكون معارضاً أو مناقضاً لكل من المساواة أو التشابه في الوصول للإله، ومطلب التطبيق المنتشر للقواعد. فقواعد العقيدة موجودة للجميع وليس فقط، أو على وجه الخصوص لطبقة فرعية من المختصين في الشؤون الدينية ـ أي العلماء. ومن حيث المبدأ، المسلم إنسان مكتَفٍ، إن توفر له علم ديني، أو على الأقل غير تابع أو معتمد على آخرين أو رجال دين مكرّسين (وإن لم يكن متعلماً، فهو بطريقة مرنة يعتمد على من هم متعلمين، وهذا أمر في غاية الأهمية). وهكذا، رسمياً ليس في الإسلام رجال دين أو تنظيم كنسي رغم أنه يحتاج إلى علماء أو باحثين وتتعايش المؤسسة والجماعة المحلية؛ كما يصفها توكفيل:

«الإسلام دين تمكن كلياً من دمج وخلط القوانين... بحيث تنتظم كل جوانب الحياة المدنية والسياسية على أساس القانون الديني بدرجة ما»[1].

ويعلق توكفيل Tocqvelle أيضاً على أهمية هوية التدريب للتعلم الديني وأي تعليم آخر وغياب وجود رجال دين. وفي الإسلام التقليدي، لا يوجد تمييز بين المحامي والفقيه، وأدوار علماء الكلام والمحامين (الفقهاء) تتداخل. ويعد الاختصاص في الترتيبات الاجتماعية السليمة والقضايا المتعلقة بالله شيء واحد.

اليهودية والمسيحية أيضاً مخططان لنظام اجتماعي، لكنْ بدرجة أقل مما هو عليه الإسلام. فالمسيحية منذ قيامها، أخذت بتوصية مفتوحة تقوم على إعطاء القيصر ما له. ولا يمكن للعقيدة التي تبدأ وتبقى لبعض الوقت دون قوة سياسية إلا أن تكيّف نفسها مع نظام سياسي ليس، أو ليس بعد، تحت سيطرتها. وفي إطار الإسلام، نجد أن المذهب الشيعي يحتوي أيضاً على مثل هذا التكيف، على أساس مؤقت ـ لا من أجل إعطاء قيصر ما له، بل من أجل إعلامه بما يرغب في سماعه، مع احتفاظ المرء بآرائه لنفسه. وهذا، بالإضافة إلى أسطورة الاستشهاد المؤسسة، هو ما جعل التشيع، ثاني أكبر مذهب في الإسلام، الأقرب إلى المسيحية. لكن النجاح السريع حرم الإسلام السني من الاستشهاد، وتركه في وضع متأرجح بخصوص السرية / الباطنية. ويمكن أن تُدفع الباطنية إلى أقصى حدودها بين المذاهب، كما هو الحال عند الدروز حيث العقيدة الداخلية باطنية أو سرية، بحيث لا أحد، بما في ذلك المعتنقون، على ما يظهر، يعرف تماماً ما هي[2].

والمسيحية التي انتعشت في البداية بين المستضعفين سياسياً، لم تتجرأ على أن تكون قيصر. وبقي نوع من القابلية الكامنة للتواضع السياسي داخلها

(1) Alexis Tocqueville, *Oeuvres complétes*, vol , I I I , paris , 1962.

(2) انظر V.Ayoub and J.Oppenheimer, forthcoming سيصدر قريباً.

منذ تلك البدايات المتواضعة، ولم تظهر الطموحات اللاهوتية إلا بشكل متقطع، فالقانون الكنسي يُعنى بالأوامر الدينية تمييزاً لها عن الشؤون العلمانية، على غير ما هو عليه الأمر في فكرة القانون عند المسلمين. وربما كان أطول الجهود في هذا الاتجاه اللاهوتي النزعة البيزنطية القيصرية البابوية، التي كانت تقدم أحد الأمثلة المتاحة للإسلام.

لكن النجاح الأولي للإسلام كان سريعاً جداً بحيث إنه لم يكن في حاجة إلى تقديم أي تنازلات للقيصر. وبقي أيضاً الإمكان اللاهوتي اليهودي أخرس مقارنةً بالإسلام : فرغم وجود وثيقة بالأرض الموعودة بداية، إلا أن الحصول على الأرض الموعودة لم يكن سريعاً أو مستقراً دائماً أو أبدياً. ولم تكن أوضاع الشتات تعزّز طموحات استبدال قيصر (وفي إسرائيل الحديثة، تبقى المؤسسات القانونية للمجتمعات المحلية المستقلة ذاتياً، أو ما يُعرف بنظام الملل[3]، قائمة وحيّة بسبب المأزق البرلماني، إذ إن الائتلافات الحاكمة، المحتاجة إلى دعم برلماني، تدفع الثمن وتمنح المصالح الدينية ديمومة الوضع القائم. وهكذا، فإن المفارقة أن إسرائيل، وكذلك لبنان، تستمر جزءاً من المجتمع العثماني بفضل التمثيل النسبي).

وهناك شرطان يدعمان هذا الانتشار العظيم للإسلام: نجاحاته السياسية السريعة والمبكرة، وفكرة أن الرسالة الإلهية كاملة وخاتمة. أما الشرط الأول فإنه يحول دون تقديم بعض مجالات الحياة إلى سلطات غير دينية، والشرط الثاني يصعّب إمكانية تقديم صور بديلة للنظام. ومن ثم يجب تطبيق النظام ويجب أن لا تكون هناك أنظمة أخرى بديلة. وأظهر كوك[4] كيف أن

(3) كان هذا نظام عن طريقه عُرفت العديد من الجاليات الدينية المختلفة داخل الإمبراطورية العثمانية من طرف الدولة المركزية بوصفها وحدات مستقلة، وسُمح لهم بإدارة أنفسهم داخلياً في مناطق واسعة مثل قوانين الأحوال الشخصية، داخل نظامهم القضائي في هذه الأمور، وسُمح لهم أن يتعاملوا مع الدولة المركزية كوحدة مستقلة.

(4) Michal Cook , *Monotheist Sages*، يصدر قريباً.

الانشغال اليهودي النسبي الدنيوي والعلماني بتنظيم الحياة الاجتماعية إنما اعتمد على الحكمة البشرية وليس على السلطة الإلهية، وأنها حينما انصهرت أو دُمجت بفكرة مركزية الإله والتداخل اللاهوتي للمسيحية فإنها أنتجت النزعة القانونية المتمحورة حول الله والالتزام بالشعائر الإلهية في الإسلام.

إن هذا التغلغل الاجتماعي يجعل الإسلام على وجه الخصوص مثيراً أو مهماً لعلماء اجتماع الدين. وتوجد أسباب وجيهة أخرى. فثمة خلفية أوروبية تميل إلى التأثير في الأسئلة المختارة حول الدور الاجتماعي للدين. وتظهر هذه القضايا في ضوء جديد حينما يُنظر إليها من وجهة نظر المسلم.

وهناك سؤالان اجتماعيان مسيطران أثارتهما المسيحية، أكثر من أي دين آخر. وكل واحد منهما يتعلّق بدورها من حيث ظهور أو سقوط حضارة. وكان السؤال الأول : هل أسهمت المسيحية في سقوط الإمبراطورية الرومانية ؟ وكان السؤال الثاني : هل لعبت فرقة مسيحية معينة «دوراً أساسيّاً» في ظهور الحضارة الصناعية الحديثة؟ أما السؤال الأول فقد تجاوزه الزمن نوعاً ما. وجاء وقت كان الدارسون يرون هذا السؤال مركزياً ومهمّاً: وكان ما يستحوذ على اهتمامهم الحفاظ على حضارة قديمة وليس الحصول على تأثير جديد. لكن مصير الإمبراطورية الرومانية لم يعد مصدر أسى راهن ولم يعد اللوم على تلك الكارثة قضية تثير جدلاً ساخناً بيننا. ولم يكن دائماً كذلك. فكما كان القديس أوغسطين متشوقاً أن يدحض مثل هذا الاتهام، فإنه من غير المستغرب أن ينتعش السؤال مرة أخرى في عصر أوغسطين، إذ رأى كل من غيبون Gibbon وهيوم Hume العلاقة بين الدين والحضارة على هذا الأساس ولم تكن نتائجهما متفقة مع ما توصل إليه القديس أوغسطين. ولاحقاً احتوى «كتاب الغصن الذهبي» للسير جيمس فريزر Frazor بشكل جلي وضمني ثلاث نظريات للدين على الأقل[5]. وأبرزها نظريته التطورية،

(5) Sir James Frazer, *The Golden Bough*, London, 1971.

ذات المراحل الثلاث للتقدّم من السحر إلى الدين فالعلم. ويمكن أن توصف كتطور في شكل البحث عن صلة بين الأشياء، أولها في الإمكانية المنطقية الجوهرية (السحر التأثيريّ) ثم في نزوات الأرواح التي كان عنادها مهيّأ بشكل أفضل لشرح الحالات غير المنتظمة، وأخيراً في التجربة العلمية. والضعف الظاهر في النظرية هو نزعتها الفكرية إلى الافتراض بوجود نظرية سببيّة في جوهر أو قلب الدين وأن الإنسان يتنقل من أسلوب فكري إلى أسلوب آخر كنتيجة لفشل إدراكي تراكمي وصِرف للأسلوب السابق. ولم يكن منهج فريزر يقدم كما افترض بعض الأنثروبولوجيين المتأخرين، على سؤال نفسه عما يمكن أن يفكّر فيه لو كان هو نفسه إنساناً بدائيّاً، بل كيف توصل الإنسان البدائي إلى النتائج التي أوردها الملاحظون آخذين في ذلك التصوّر عن العقل الإنساني كما ورد في كتاب هيوم «رسالة في الطبيعة البشرية»[(6)].

على أن فريزر حينما يفكر في التأثير الأخلاقي والاجتماعي للدين، نجده يتحدث بشكل مختلف تماماً، فهو عندها يصبح آخر أنصار أوغسطين ويعود إلى أسئلتهم :

«كان دين الأم العظيمة. . . واحداً من أديان شرقية مشابهة عديدة انتشرت في الأيام المتأخرة للوثنية في الإمبراطورية الرومانية، وبإتخام الشعب الأوروبي بمثاليات أجنبية عن الحياة تقوّض النسيج الكلي للحضارة القديمة بشكل تدريجي. وجعل المجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني. . . مسألة سلامة الكُومنولث، الهدف الأسمى للسلوك، فوق سلامة الفرد سواء في هذا العالم أو في الآخرة. ولكن كل هذا تغير بانتشار الأديان الشرقية، التي تغرس فكرة اتحاد الروح مع الإله وخلاصها السرمدي بوصفها الأهداف الوحيدة التي يُستحق العيش من أجلها. . . و النتيجة الحتمية لهذه العقيدة

(6) David Hume, *Treatise of Human Nature*, London, 1969.

الأنانية وغير الأخلاقية كانت سحب الملتزمين أكثر وأكثر من الخدمة العامة. . .».

والنظرية الثالثة التي نجدها في أبحاثه هي نظرية لا شك في أنه لم يكن يعتنقها بشكل واعٍ، لكنها كانت موجودة بشكل ضمني في ترتيبه الأنيق لمادته والتي استغلها بعد ذلك آخرون، وهي نظرية - من حيث الروح - غريبة عنه : نوع من دعابات يونغ وإليوت فيما بين الرموز من الأدبية المستخلصة من لا وعي مجموعة واسعة من الثقافات المختلفة:

«أدين عموماً لعمل أنثروبولوجي آخر، عمل أثر بشكل عميق في جيل كامل إنه «الغصن الذهبي» لا سيما مجلدا أدونيس وإيزيس وأوزيريس. وكل من له معرفة أو دراية بهذه الأعمال فإنه يُدرك مباشرة مراجع معيّنة في القصيدة. . .»[7].

لذا فإن نظرية واحدة من نظريات فريزر الثلاث، تخلد رؤية وقيم القرن الثامن عشر : إعجاب بالفضائل المدنية والاجتماعية للدين الكلاسيكي مقابل الاهتمام الأناني بالخلاص الأخروي الذي حل محلها. لكن المسألة، في ضوء هذه الشروط، لم تعد حية. وأولئك الذين لا يزالون يرفضون المسيحية لم يعودوا يبكون على الإمبراطورية الرومانية.

بالمقابل، لا تزال المسألة الاجتماعية العظيمة الأخرى، حية جداً. ولا يزال دور الإيديولوجيا، الدينية وسواها، في ولادة أو تكوين العالم الحديث ومؤسساته الصناعية أو البيروقراطية، يشكل اهتماماً متوقداً ويشغل مركز اهتمامنا.

ويكتسب كل واحد من هذين السؤالين مظهراً مختلفاً تماماً حينما يُنظر إليه من زاوية الإسلام. فالإسلام، على خلاف المسيحية، لم يولد داخل إطار إمبراطورية انهارت بعد ذلك، انهيار يمكن للملاحظ المعادي أن يلوم

---

(7) T.S.Eliot, *The Waste Land*, London, 1972.

العقيدة فيه، ولم يصبح كذلك نوعاً من المستقبل المتحرر سياسيّاً من الجسد لامبراطورية عالمية كانت موجودة وانهارت ويمكن استمرارها عن طريق تنظيم كهنوتي في وقت كان فيه الجانب السياسي قد انهار دون عودة. على العكس تماماً، فالإسلام ولد خارج إطار إمبراطوريتين، تمكن من الاستيلاء على إحداهما بسرعة، أما الثانية فإنه تغلب عليها في النهاية. لقد كان الأساس أولاً لإمبراطورية مسكونية ثم لعدد من الإمبراطوريات التي عرفت بارتباطها بالعقيدة ووجدت شرعيتها فيها. وهذا يجعل مسألة الدين كرابط للحضارات تظهر بشكل مغاير تماماً، حينما ينظر إليها من زاوية المسلم. فهي لم تدمّر حضارة تقليدية سابقة ولم تعش في ظلها، بل صنعت إمبراطوريتها وحضارتها الخاصة بها.

كما أن السؤال بخصوص أصول العالم الصناعي الحديث يظهر مختلفاً تماماً من وجهة نظر المسلم. فلم تكن الحضارة الإسلامية التقليدية، كالمسيحية، رحم العالم الصناعي الحديث. لذا فإنه ليس بإمكانها أن تدّعي الفضل لها أو أن تُلام عليه ككل جامع، ولا يمكن أيضاً ربط الإنجاز بأي قطاع مذهبي فيها. لقد كانت جزئياً ضحية العالم الحديث لا سَلَفه، لكنها ضحية متميزة.

كانت أربع حضارات رئيسية لا تزال موجودة في نهاية العصور الوسطى. وقد يكون الإسلام وحده من بينها هو الذي تمكن من الحفاظ على عقيدته التي كانت سائدة في فترة ما قبل الصناعة في العالم الحديث. فالعقيدة في عالم المسيحية قد أعيد تفسيرها وتكييفها بحيث يصعب التعرف عليها (فاللاهوت المسيحي المحدث، بمحتواه المائع، أقوى شاهد على أطروحة العلمنة، أكثر من أي «عقلانية» ظاهرة). ولقد أنكرت الكنفوشيوسية في وطنها، بصرف النظر عن مقدار ما يمكن تتبعه من بقايا روحها. وبقيت الهندوسية كدين شعبي، لا يُحتفى به ولا تمنعه النخبة في أرضه أو وطنه. وبقي الإسلام وحسب عقيدة جادة متغلغلة في التقليد الشعبي والتقليد الراقي

على السواء. وتقليده الراقي يمكن تحديثه وعملية التحديث يمكن أن تقدم، لا على أنها بدعة أو تنازل للأجانب، وإنما على أنها استمرارية وتكملة لحوار قديم داخل الإسلام بين المركز الأرثوذكسي (السني) والبدع المنحرفة، والصراع القديم بين المعرفة والجهل، بين النظام السياسي والفوضى، بين الحضارة والبربرية، بين المدينة والقبيلة، بين الشريعة والقوانين العرفية، بين وحدانية الله والتوسل بالأولياء والمقدس، إذا ما جئنا على ذكر ثنائيات متعارضة وهي تعارضات تكون أحياناً هادئة وأحياناً خبيثة، وهذه التناقضات تظهر ضمناً وبشكل دائم في الإسلام.

لذا فإن تقسيم تقليدية الداخلي إلى متغير شعبي وآخر خاص بالعلماء يعد تقسيماً مفيداً في ما يخص التكيف. فالمتغير الشعبي يمكن التنصل منه ولومه بسبب التخلف الثقافي أو ارتباطه بالآلة السياسية للمستعمرين الطغاة، بينما المتغير «الأكثر نقاءً» يمكن أن يربط مباشرة بالأصول الصافية وبمستقبل كريم حديث مستعاد. ويصبح التقليد الراقي القديم هو الصيغة الشعبية في ظل الظروف الحديثة، وهي التي جعلت ذلك الجمهور أكثر عدداً وأكبر وزناً في الدولة. ويساعد التقليد الراقي القديم، الذي أصبح التقليد الطبيعي، ذلك الشعب في أن يعرف نفسه ويحدد هويته في مقابل الأجانب ومقابل الحكام المتغربين وفي مقابل ماضيه المتنكر له باعتباره ماضياً «متخلفاً عتيقاً». وهكذا في الإسلام، وفي الإسلام فقط، نجد أن ثنائية النقاء/ التحديث من ناحية ومسألة إعادة التأكيد على هوية محلية قديمة مزعومة من ناحية أخرى يمكن الحديث عنهما بنفس اللغة ونفس الرموز. فالنسخة الشعبية القديمة، التي كانت في وقت ما ظلاً للتقليد المركزي، تصبح الآن كبش فداء منكر، يُلام ويوصف بالتخلف ويعزى للهيمنة الأجنبية. ومن ثم فإن الإسلام، رغم أنه ليس مصدر الحداثة، إلا أنه قد يكون المستفيد منها. فحقيقة أن شكله المركزي والرسمي و«النقي» كان مساواتياً وفكرياً بينما تعزى تراتبيته الهرمية وجذبه الصوفي إلى أشكاله المنكرة والهامشية والتافهة، تساعد كثيراً على تكيفه

مع العالم الحديث. ففي عصر التطلع لعالم يعمه التعليم، فإن طبقة المتعلمين المفتوحة يمكن أن تتوسع لتشمل كافة أفراد الأمة ومن ثم يمكن تطبيق فكرة المساواة بين أفراد الأمة كافة التي كان البروتستانت ينحون نحو تطبيقها. وبذلك يمكن تحقيق فكرة المساواة الحديثة. وبينما أعدت البروتستانتية الأوروبية الأرضية فقط للنزعة القومية عن طريق توسيع رقعة التعليم، فإن قدرة المسلم المتجدّدة المؤمنة بالسواسية النصية يمكن أن تندمج فعلاً مع القومية، بحيث يصعب على المرء القول أيهما أكثر فائدة للآخر. وفي المقابل، على سبيل المثال، أي محاولات لتنقية أو تحديث الهندوسية يجب أن تواجه مسألة اللامساواة والامتيازات الموروثة والعناصر التراتبية الموجودة في جوهرها والتي لن يكون من السهل قبولها في ظل الظروف الحديثة[8].

يعد ماكس فيبر Max Weber، أعظم عالم اجتماع اقترن بمسألة صلة العقيدة أو الدين بالتنظيم الاجتماعي ـ الاقتصادي الحديث. وهو لم يترك لنا علم اجتماع عام للإسلام يوازي دراساته لأديان الهند أو الصين أو اليهودية القديمة[9]، لكنه عموماً فضل وجهة النظر القائلة بوجود شروط مؤسسية مسبقة للرأسمالية الحديثة لم تكن تقتصر على الغرب فقط، لكنها كانت عنصراً أيديولوجياً يقدم الفروق الحاسمة، تلك الشرارة الإضافية التي، بالترافق مع الشروط البنائية المسبقة المطلوبة، تقدّم تفسيراً لهذه المعجزة.

وقد نتساءل ما إذا كانت الحالة الإسلامية تسند وجهة النظر هذه أم لا: فيظهر أن العامل المميز في الإسلام هو عامل مؤسسي وليس أيديولوجيّاً.

---

(8) Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, Chicago, 1977.

(9) انظر B.Turner, *Weber and Islam*, London, 1974; M.Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966 ; John Waterbury, *North for the Trade*, Berkeley, Cal, 1972; Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, Austin, Texas, 1979; Sami Zubaida, *'Economic and political activism in Islam '*, *Economy and Society*, vol. I, no. 3, 1972

فبالإمكان الحصول على موازيات أيديولوجية للمسيحية، لكنها تعمل في وسط مؤسسي متباين. وسواء أكان هو نفسه سيوسع هذه الاستراتيجية العامة المفسرة للإسلام أم لا ،أو أننا سنحاول أن نقوم بذلك، فإنه لا يظهر أنها ستكون مناسبة تماماً. لكن ثبات أو استقرار العالم الإسلامي، أو جموده، تبعاً للوصف الذي يختاره المرء، يشكل وسيلة اختبار مثيرة لنظريات أصول الرأسمالية. فالمدن والتجارة ووجود طبقة حضرية متوسطة موجودة بشكل واضح في المجتمع الإسلامي. ويمكننا أن نتعرف بجلاء على موضوعات أيديولوجيا المجموعات التجارية الحضرية التي تشبه على الأقل تلك المجموعات التي أعطيت دوراً حاسماً في التنمية الاقتصادية في الغرب، حتى وإن لم يتطوَّر الإحساس بالذنب بنفس الدرجة. ويظهر أن الفرق لا يعود لغياب العناصر الأيديولوجية بقدر ما يعود إلى توازن القوى القائم بين المؤسسات المختلفة في ذلك المجتمع. فهل الشريعة الإسلامية أيضاً تستبطن ذلك الضمان على الشعور الاستحواذي بالمسؤولية وإعادة تقييم الذات التي تدفع الناس للقيام بعملية تراكم إكراهية و«عقلانية» تؤدي في ظروف مناسبة إلى إنتاج العالم الصناعي الحديث؟ يظهر أن المختصين لا يوافقون على ذلك. فشارنيه Charnay يرى:

«أن فكرة الخطيئة الأصلية قد شطبت من الإسلام... فالرسالة الأخيرة لم تُدِن الطبيعة البشرية بذلك... إن غياب الخطيئة الأصلية يزيد من فكرة المسؤولية الفردية»[10].

وعلى العكس من ذلك يكتب مارشال هدجسون Hodgson موضحاً :

«لقد أوضح في القرآن وبشكل مبكر أن البشر يواجهون اختياراً أخلاقيّاً أساسيّاً. وليس بإمكانهم التأرجح في منتصف الطريق... فقد يختارون الوقوف بخشية أمام خالقهم ويقبلون أوامره الأخلاقية... أو أن البشر قد

(10) Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de L'Islam*, Paris, 1977 ; pierre Bourdieu, Algeria 1960, Cambridge, 1979

يبتعدون عن خالقهم. . . لكن الإنسان ليس باستطاعته أن يختار أن يكون نقياً بحسب رغبته. . . وبإمكانه فقط أن يحقق النقاء الأخلاقي بمشيئة الله. يظهر أن الاختيار الأساسي حاسم بشكل كبير. . . وكل ما عدا ذلك في الحياة الأخلاقية سينجُم من هذا الاختيار.

. . . وستكون هذه الحقيقة جلية واضحة في شكل مصيبة كونية نهائية حينما سيُحكم على كل البشر بشكل مرئي من الله نفسه. . .

وبحسب ذلك، يصر النبي محمد على مسؤولية البشر الأخلاقية. فالحياة ليست لهواً ولعباً وهي تتطلب انتباهاً وتعقّلاً، وعلى البشر أن لا يتهاونوا وينشغلوا بجمع الثروات فهذه الأمور لن تجدي عند الحساب. يجب عليهم أن يعيشوا وبشكل مستمر حياة خوف ورهبة من الله، إذ سيكونون مسؤولين محاسبين أمامه على كل أفعالهم»[11].

ويظهر أن هذه الحالة العقلية ـ المسؤولية التامّة عن نتائج اختيار أصلي أساسي ليس بعد في حدود قوته المحدودة، ومن ثم تبرر القلق الذي لن يهدأ قط بوجود أي دليل دنيوي ـ تشبه إلى حد كبير النظرية المقبولة القائلة بتحول التراكم الاقتصادي الأول العظيم إلى ناتج جانبي لمحاولة مستمرة لطمأنة الذات على أن اختيارها الأساسي كان صحيحاً. وفي هذا الخصوص، نجد أن سكان المدن المسلمين أيضاً ينبغي أن يكونوا قد شعروا بأنهم مرغمون على الاندفاع في جهد لا نهاية له لإقناع أنفسهم أنهم كانوا خلصاء لله. الغريب في الأمر، أن هذه الفقرة البديعة خرجت من قبل مؤلف يخبرنا بصدق في صفحات سابقة قليلة أنه نفسه مسيحي مؤمن ومن الكويكرز. وهكذا قد نتساءل عما إذا كانت هذه الصورة الأغوسطينية / الكيركاردية أقرب في الواقع إلى حالة مزاج المسلم الحقيقية منها من وصف شارنيه الأكثر استرخاءً «للواقع الأخلاقي الإنساني جداً».

(11) Marshall G.Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1975.

وأحب أن أتخيل ما يمكن أن يكون قد وقع لو أن العرب انتصروا في موقعة بواتييه وهزموا عدوهم وأصبحت أوروبا مسلمة. لا شك أننا كنا جميعاً سنمتدح كتاب «ابن فيبر»: «أخلاق الخوارج وروح الرأسمالية» وهو الكتاب الذي سيوضح بشكل حاسم كيف أنَّ الروح العقلانية الحديثة وتجلّياتها في الأعمال التجارية والتنظيم البيروقراطي لم تكن لتظهر لولا وجود حركة تطهرية خوارجية جديدة في القرن السادس عشر في شمال أوروبا. وسيوضح الكتاب على وجه الخصوص، كيف أن الاقتصاد الحديث والتنظيم العقلاني لم يكونا ليظهرا لو أن أوروبا بقيت مسيحية، نظراً لنزوع تلك الديانة الراسخ إلى رؤية باروكية واستغلالية ورعوية وفوضوية للعالم. إن ديانة ترى النظام الكوني يمكن رشوته بالأعمال التقوية والصدقات لا يمكن قط أن تعلم أتباعها الاعتماد على العقيدة فقط وأن ينتجوا ويراكموا بطريقة منظمة ومرتبة وبشكل دؤوب. فهم دائماً سيضعون أرباحهم في شراء صكوك الغفران بدلاً من مراكمة تلك الأرباح أكثر فأكثر.

وستُريح أوروبا المسلمة هيغل من ضرورة الانخراط في نقاشات متعبة مرهقة يسعى فيها إلى شرح كيف أن ديناً أسبق، المسيحية، هو دين نهائي ومطلق أكثر من دين جاء بعده، أي الإسلام (وقد فعل هيغل ذلك في الواقع بالقول إن أوروبا لم تصبح مسيحية إلا في عصر شارلمان، وهو جاء بعد النبي محمد). ولو أن الإسلام، وهو الأخير وبحسب بعض معايير العقيدة الأنقى، ساد لما برزت مشكلة كهذه أمام هيغل المسلم[12]. ولكن يكون هناك، إحراج مغفل في جدول مواعيد مؤرخ العالم. فإجمالاً، من وجهة نظر فلسفة تاريخ أنيقة، ترى قصة البشر في بناء ورقيّ دائمين يؤديان إلى وضعنا الحالي، فإن الأمر سيكون مرضياً أكثر لو أن العرب انتصروا. فبحسب معايير مختلفة واضحة ـ الكونية والنصوصية (السلفية) والمساواة

---

(12) Charles Taylor, Hegel, Cambridge, 1975 ,p. 492:

حيث يقول «لقد وُضع الإسلام وبشكل مريح، فلقد جاء بعد ولادة دين مطلق».

الروحية وهي امتداد المشاركة الكلية في الجماعة المقدسة ليس لواحد أو للبعض وإنما للجميع والتنظيم العقلاني للحياة الاجتماعية ـ فالإسلام من بين الوحدانيات الغربية الثلاث، هو الأقرب للحداثة.

ديفيد هيوم D. Hume والإسلام:

ربما كان أفضل منهج لدراسة الدور الاجتماعي للإسلام هو منهج علم الاجتماع الديني الذي قال به ديفيد هيوم، رغم أنه لا يعتبر عادة من المختصين في الدراسات الإسلامية. فكتابه «التاريخ الطبيعي للدين»(13) يعد أحياناً أول دراسة علمية لمكانة الدين في المجتمع. ويبقى هذا الكتاب أحد أفضل الكتب إن لم يكن أفضلها. لكن النظرية المركزية التي نجدها في ذلك الكتاب الرائع، وهي نظرية كبيرة العلاقة بالإسلام على وجه الخصوص، يظهر أنها نادراً ما تلاحظ. فعلى سبيل المثال السير ايفانز بريتشارد E. Pritchard في كتابه «نظريات الدين البدائي»(14) يأتي على ذكر هيوم ويعلق على بعض آرائه لكنه لا يلاحظ أهم أعمال هيوم وأكثرها تميزاً في علم اجتماع الدين. فهو يذكر فقط وجهة نظر هيوم فيما يتعلق بالأولوية التاريخية لتعدد الآلهة وعبادة الأصنام. ولم يقم الفلاسفة بما هو أفضل مما قام به علماء الأنثروبولوجيا: فنحن حينما نقرأ برنارد ويليمز Williams(15) قد نتوصل كذلك إلى أن هيوم انتصر وركز على تطور أحادي مصطنع وهو أمر في الحقيقة ربما لم يقل به، لكننا لن نتعلم سوى القليل أو لا شيء عن نظرية البندول المحورية والمثيرة والعميقة التي قال بها بالتأكيد والتي تملكته وكانت محورية في تفكيره.

---

(13) David Hume, *Natural History of Religion*, Oxford, 1976.

(14) Sir Edward Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965.

(15) Bernard Williams, ' Hume on religion' in *David Hume. A symposium*, ed. D. F. Pears, London, 1973. " والأطروحة الأساسية في كتابه هذا هو أن الشرك أقدم من التوحيد... وأن الشرك يسبق التوحيد... ولم تكن هذه أطروحة هيوم الأساسية».

ونسبة نظرية تطور أحادي الحظ لـ هيوم إنما اعتمدت على الملاحظة الافتتاحية التي كتبها والتي يمكن أن تفسر ببساطة على أنها تأكيد لحقيقة لا لنظرية. ففي الحقيقة حدث أنه في الألفي عام الماضية انتقل البشر من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، مع أخذ العوامل الأخرى في الحسبان. لكن هل هذا قانون أو اتجاه يمكن أن يُبرر تعميمه ؟ لاحقاً في الكتاب، يخبرنا هيوم بما يعتبره اتجاهاً يشبه القانون.

والكاتب الوحيد الذي يظهر أنه لاحظ فكرة هيوم هو فرانك مانيول Manuel لكنه لم يعطِ ذلك أهمية تذكر. فقد كتب في كتابه «القرن الثامن عشر يواجه الآلهة»[16] موضحاً:

«لم يتمسك هيوم بقوة بأي نظرية تطورية للتقدم. وبقي دائماً خارج صفوف المؤمنين رغم محاولات ترغو Turgot الجادة لإقناعه... وفكرة التأرجح بين تعدد الآلهة والوحدانية هي رفض سافر لفكرة التقدم... ويظهر هنا هيوم منظِّراً متشكِّكاً بدائرية التاريخ في التقليد الكلاسيكي».

ويعتبر مانيول نظرية التأرجح البندولي «أحد أضعف أجزاء المقابلة». ويلوم هيوم على عدم التمسك بالفكرة التي زعم كل من إيفانز بريتشارد وويليمز خطأ أنه متمسك بها. ويظهر أن مانيول رتب الناس بحسب إسهامهم في فكرة التقدم أو على الأقل قبولهم بها، وهي فكرة برزت في نهاية القرن الثامن عشر وقُيِّض لها أن تسيطر على القرن التاسع عشر. ويكمن اهتمامه بأفكار هيوم هنا بشكل دقيق في رفضه تبني أو قبول مثل هذه الفكرة.

وفي الواقع يبدأ هيوم نقاشه بالملاحظة التي ضللت إيفانز بريتشارد وويليمز:

«إذن لاحظ الشهادة الواضحة للتاريخ. فكلما توغلنا في العصور السحيقة، كلما وجدنا أن البشر غارقون في تعدد الآلهة (الشرك). فلا توجد

(16) Frank E, Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard, 1959.

علامات ولا أعراض لأي دين كامل. والسجلات القديمة جداً للعرق البشري لا تزال تقدم لنا ذلك النظام على أنه العقيدة الشعبية والقائمة».

وأول فكرة يعرضها لتفسير ذلك هي صعوبة التجريد وميل العقل الفج / الخام للبقاء قريباً من الأرضي:

«والجماهير الجاهلة يجب أولاً أن تقبل بعض الأفكار الذليلة والمعروفة لقوى عظمى، قبل أن يوسعوا مفهومهم إلى الذات الكاملة التي فرضت النظام على الطبيعة برمتها».

لكن هذا التصور التطوري والفكري ـ من شرك فج إلى وحدانية مجردة وعقلانية رفيعة ـ سرعان ما هُجر حالاً وبحقّ (أو بشكل مؤسف من وجهة نظر مانيول). فلهذا الرأي تطابق معين مع ابستمولوجيا هيوم وإن لم تكن كذلك مع علم نفسه الأخلاقي. فهو متناسب جداً مع نظريته للمعرفة، والتي ترى أن العقل البشري يتطور بتجردية بطيئة من المحسوس إلى المجرد، وهذا صدى خافت للحسية. لكنها تتعارض مع رأيه في الدوافع البشرية، إذ يظهر أنها تقتضي أن النجاح النسبي للوحدانية إنما يعود إلى اعتبارها عقلانية. ويظهر أن هيوم نفسه يرى في الحقيقة أن الوحدانية شكلاً كانت فعلاً أكثر عقلانية من الشرك، لكنه لا يفترض بشكل واضح أن التأرجحات التاريخية من الشرك إلى الوحدانية كانت بسبب اعتراف شعبي بتفوّق وجهة النظر القائلة بالعقلانية على وجهة النظر الأخرى. فليس العقل فقط ولكن الدين الشعبي أيضاً عبد لعواطفنا، إضافة إلى ذلك (وبمعنى مختلف). والتأرجح إلى الوحدانية إذا حصل وعندما يحصل فإنه إنما يكون بسبب عوامل أخرى بعضها عاطفي. وتطابقها مع العقل، إن حصل، إنما هو تطابق عرضي.

لكن ما هو أكثر إثارة، هو أن هيوم يهجر فكرة التقدم، فكرة تغير أحادي الخط ومستمر في اتجاه واحد ويستبدل به نظرية التأرجح البندولي الأكثر إثارة وأهمية. صحيح أن الناس يتغيّرون من الشرك إلى الوحدانية لكن ليس لأسباب عقلانية، إضافة إلى ذلك فإنهم يرجعون عما تغيروا إليه ولكن

ذلك يقع أيضاً بسبب دوافع لا عقلانية. وهذه حقيقة نظرية قيّمة نجدها عند هيوم. وهو يشير إلى هذه النظرية المثيرة والمتميزة على أنها نظرية «التدفق وإعادة التدفق» للشرك والوحدانية.

«ومما يسترعي الانتباه أن مبادئ الدين لها نوع من التدفق وإعادة التدفق في العقل البشري، وأن عند البشر ميلاً فطرياً في الارتفاع من عبادة الأصنام إلى الوحدانية، والانتكاسة من الوحدانية إلى عبادة الأصنام مرة أخرى».

وهذا التأرجح البندولي في الأفكار ليس له أي علاقة بالعقل وإنما له كبير علاقة بسياسة الخوف وعدم اليقين والخنوع والتراتبية. وهذا هو قلب أو جوهر نظرية هيوم عن الدين.

وينشط التأرجح من الشركية إلى الوحدانية بنوع من التنافس على التملق الذليل: «ففي الأمة المشركة... رغم أن الناس يعترفون بوجود عدد محدود من الآلهة، إلا أنه مع ذلك يوجد إله واحد، بطريقة ما، يجعلونه موضوع عبادتهم وحبهم... والمعجبون به سيتقربون إليه بكل أنواع الفنون ليصبحوا من أحبائه ويرضونه، كما يرضون أنفسهم، بمدحه والمبالغة في تبجيله ولن تُترك مبالغة إلا وتُستخدم في مخاطبته ومناجاته. وكلما ازدادت مخاوف البشر وكروبهم إلحاحاً فإنهم سيخترعون أنواعاً جديدة من التزلف، ومن يستطيع أن يتزلف أكثر من سابقيه في تضخيم الألقاب على معبوده، سيزيد عليه بالتأكيد من يأتون بعده بنعوت مدحية أكثر فخامة. وهكذا يمضون في مبالغاتهم، حتى يصلوا إلى اللانهاية نفسها، التي لا يكون بعدها تقدم ممكن. ولا بأس عند محاولتهم للذهاب لما هو أبعد، ولتقديم البساطة الرائعة، إذا لم يصادفوا أمراً غامضاً لا يمكن تفسيره».

ومن الأمثلة الواضحة المقدمة لهذا التأليه:

إن الإله الذي فهمته الدهماء اليهودية على أنه فقط إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب أصبح إلههم يهوه وخالق الكون .

أو مرة أخرى:

من يمكنه أن يعبر عن كمال الله ؟ يسأل المسلمون. فحتى أعظم أعماله، إذ ما قورنت بذاته، فإنها تصبح هباءً وهراء. إلى أي مدى يجب أن يسقط المفهوم البشري عن كماله وعظمته اللانهائية؟.

لكن هذا الإله الكامل والغائب الذي لا يمكن الوصول إليه، والذي لم يعد في متناول أفكارنا بسبب تزلّفنا التنافسيّ بعيدٌ جداً وبعيد المنال تماماً.

وعند هذه المسألة، يبرز على الساحة مبدأ نفسي مناقض. إنه مبدأ البحث عن توسّل الوسطاء والشفعاء عند التقرب من الذات العليّة القوية. إن استخدام أمثال هؤلاء الوسطاء المعترف بهم يعبر في حد ذاته عن احترام مناسب وتبجيل، ومن ثم يقوّي إمكانية الاستجابة والقبول. والإله نفسه بطبيعة الحال يحتاج هو الآخر أمثال هؤلاء الوسطاء، وهذا ما يقوي مواقعهم ومكانتهم. وهذا يدفع البندول للتأرجح في الاتجاه المعاكس:

«إنهم برفعهم آلهتهم إلى مصاف الكمال العالية، فإنهم أخيراً يولّدون صفات الوحدة واللانهائية والبساطة والروحية. ولأن مثل هذه الأفكار الراقية لا تتناسب نوعاً ما مع فهم واستيعاب الدهماء، فإنها لا تبقى لفترة طويلة في نقائها الأصلي وإنما يجب أن تدعمها فكرة الوسطاء أو الشفعاء الأقل قدراً أو الوكلاء الأدنى رتبة الذين يتوسطون بين البشر وإلههم الأعظم. ويصبح أنصاف الآلهة هؤلاء أو الشفعاء الذين لهم طبيعة بشرية ومن ثم أكثر قرباً وفهماً لنا، مواضيع التقدير الرئيسية ويستحضرون بالتدريج الوثنية التي كان قد جرى التخلّص منها في السابق بالصلوات والمدائح الحارة لبشر معوزين خائفين».

لكن البندول مكتوب عليه أن يميل مرة أخرى:

«وعندما تسقط هذه الأديان الشركية كل يوم في مفاهيم أكثر انحطاطاً، فإنها في النهاية تحطم نفسها. وعن طريق التمثيلات الوضيعة التي تشكّلها

لآلهتها فإنها تغيّر مجرى الأمور نحو الوحدانية. لكن هناك نزعة قوية جداً، في هذه الثورة البديلة في عواطف البشر، نحو العودة مرة أخرى إلى الشرك، بحيث إن أكثر أنواع الحذر والحيطة تصبح عاجزة عن منعه بشكل فعال. وفي هذا نجد أن بعض الموحدين، وبالذات اليهود والمسلمين، كانوا حصينين، فكما يظهر من خلال تحريمهم كل أنواع التماثيل والرسوم وعدم السماح بالتمثيل، حتى للأشكال الآدمية، سواء كانت بالمرمر أو الألوان، قللوا من ميل البشر أي إمكانية إنتاج أصنام».

والمادة التاريخية التي ألهمت هيوم إنتاج نظريته التي يستحق عليها الإطراء واضحة: إنه صراع اليهود ضد بعل الكنعاني وصراع الإصلاح ضد البابوية[17] وصراع التوحيد ضد النوازع الشركية في الإسلام. وهو يعلق بشكل واضح على الأمر بقوله:

«أبطال الوثنية يوازون تماماً القديسين في البابوية والأولياء في الإسلام».

وهذا الرأي في التوجه أو الميل نحو الوحدانية له نظير منطقي في نظرية الاستبداد الشرقي التي شاعت في القرن الثامن عشر، والتي شرحتها ببساطة على أنها نتاج طول فترة استمرار النظام الحاكم، بحيث إن مجرد مرور الزمن سيؤدي إلى تحول الملكيات الأوروبية إلى أن تصبح مشابهة للملكيات الشرقية. فالبشر يتنافسون في التزلّف والتملق لمن يكون في سدة السلطة. وكلما طالت فترة شخص ما في السلطة، ارتفع شأنه بسبب تنافس رعاياه في التزلف والخضوع له، فالكلّ يسعى إلى تحقيق غاياته بالتقرب منه. وفي حالة الذات الإلهية العليا، سرعان ما تنفد أدوات التبجيل ويصبح

(17) بالنسبة لظهور عبادة تقديس الأولياء في أواخر العصور القديمة، انظر الكتابات التالية للبروفسور بيتر براون وبخاصة: *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Reading, 1977; "A Dark-Age crisis: aspects of the iconoclastic controversy", in *The English Historical Review*, vol, CCCXLVI, January, 1973.

الإله موضوع التبجيل فريداً، فوق المقارنة، أولاً فوق التصوّر وفوق الإحاطة ثم فوق الإدراك ولا يمكن الوصول إليه.

لكن عندها تبدأ العملية المعاكسة. فالملتمسون المتواضعون يعرفون مكانتهم وهم لا يجرؤون على الاقتراب إلى سلطة عالية جداً مباشرة. ومن ثم فإنهم سيبحثون عن شفعاء أقل علواً، سواء أكانوا في هذا العالم (كرجال الدين أو أولياء أحياء) أم في العالم الآخر (كالأرواح أو الأولياء المتوفين). لكن هؤلاء الشفعاء يتطلبون أيضاً مديحاً إذا ما طُلبت وساطتهم أو شفاعتهم وسيتنافس الملتمسون فيما يقدمونه من عطايا أو دعوات ـ وهكذا يصبح مجمع الإله مسكوناً مرة أخرى، حتى تصبح بعض هذه الأشياء الثانوية موضع التبجيل عالية جداً وتظهر منافسة للذات الأعلى. عند هذه المرحلة تظهر العملية المعاكسة في التأرجح.

توجد نقطتا ضعف واضحة في نظرية هيوم: إنها نظرية ذات نزعة نفسية عميقة، تجعل آلية تأرجح البندول في قلب الإنسان وتتجاهل بدلاً من ذلك المجتمع الذي يحدث التغير في إطاره، وهي كذلك تحتوي على تناقض عميق صارخ. ولننظر في التعارض أولاً.

لقد كان هيوم بروتستانتيّاً إسكتلنديّاً. وكان رجلاً من رجال عصر الأنوار. وليس هناك ما يمنع من وجود هذين الأمرين الجديرين بالاعتبار. لكن هناك قانون، يسمى مبدأ عدم التعارض، والذي يظهر أنه يحارب إمكانية الجمع بين الصفتين في نفس الوقت، فالمراقب البروتستانتي يلاحظ أن الأبطال والشفعاء في الوثنية يوازون «تماماً» القديسين في البابوية.

حل محل هرقل وهيكتور ورومیلوس الآن دومنيك وفرانسيس وأنتوني وبينديكت.

وتحولت مريم العذراء بسبب الإصلاح الديني من كونها مجرد امرأة صالحة ليُسقط عليها العديد من الصفات الإلهية.

هذه مادة جيدة مناهضة ـ للبابوية والجدل المركزي الحالي الدائر حولها إنما هو حول مسألة الهوية بالنسبة للبابوية والوثنية. وهذه الهوية على أي حال مضمّنة في نظرية هيوم عن التأرجح البندولي. فالبابوية ببساطة هي الشكل التاريخي المعين الذي انحدرت فيه العبادة الوحدانية ليهوه مرة أخرى إلى عبادة الأصنام الوثنية. وهذا في الواقع هو التشخيص البروتستانتي المعياري للكاثوليكية، على الأقل في الأيام السابقة للمسكونية. وهذا التشخيص تشخيص مستقل تماماً عن أي حكم ـ قيمي مرتبط به. ولقد أساء نيتشه لـ لوثر وحركة الإصلاح بالتحديد لأنه رأى أنها كما لو كانت حركة ارتجاعية، كما لو أنها نوع من مظاهر الاستياء الألماني والإنجليزي ضد عودة ولادة قيم النبالة الرومانية في عصر النهضة أو البعث. وهكذا فإنه اشترك في التشخيص لكنه وصل إلى تقييم معاكس.

لكننا نجد أيضاً، في جمل متجاورة حرفيّاً في كتاب هيوم، الحديث الأغوسطيني السائد في القرن الثامن، حيث إعجابه الإيجابي بالوثنية الكلاسيكية وازدراؤه للمسيحية الموحدة نسبياً التي حلت محلها. وعلى رغم القول إن أبطال الحقبة القديمة يقابلون تماماً القديسين في البابوية، إلا أن التناقض بينهما صيغ بالشكل التالي:

«بدلاً من تحطيم المسوخ أو الهوية وقهر الطغاة والدفاع عن وطننا، أصبح التذبذب والجبن والصوم والضعة والإذعان الكامل والقبول العبودي، الوسيلة للحصول على التكريمات السماوية بين البشر».

أو أمسك براسيداس Brasidas بفأر ولكن لأن الفأر عضه، أطلق سراحه. ليس هناك ما هو جدير بالازدراء، هذا ما قاله، لكنه لو كان شجاعاً فقط لحمى نفسه. وسمح بلرمين Bellarmine بتواضع وصبر للبراغيث وحشرات طفيلية ذات رائحة أخرى أن تنهشه. وأخذ يقول ستكون لنا الجنة على ما نعانيه: لكن هذه المخلوقات الضعيفة لا تملك شيئاً سوى التمتع بالحياة الحالية. إن أمثال هذا الفرق هو الفرق بين حكم بطل إغريقي وقديس كاثوليكي.

المقابلة واضحة جلية. فالوثنية الكلاسيكية مدنية ودنيوية. أما المسيحية أو الكاثوليكية على وجه الخصوص، فإنها ضارة مرتين، فهي تصرف انتباه الفرد الأناني إلى طريق التنعم في الآخرة. ولقد قال السير جيمس فرايزر، حينما لم يعد يؤخذ بنظريته الرسمية الفكرية للدين، والتي تساويه تقريباً بنظرية سببية خاطئة، شيئاً شبيهاً بذلك، حيث قال:

«القديس والناسك، كلاهما مزدرٍ للأرض ومستغرق في نشوة تأمل للسماء، كلاهما أصبح في الرأي العام الشعبي النموذج المثالي الأعلى للإنسانية حالاً محل النموذج المثالي السابق للوطني والبطل... وفي قلقهم لإنقاذ أرواحهم وأرواح الآخرين، كانوا قنوعين راضين أن يتركوا ماديات الدنيا... ويفنوا... ولقد تميزت نهاية العصور الوسطى بعودة أوروبا للمثاليات المحلية وعادت لوجهات النظر الرومانسية للعالم... لقد ارتدت موجة مد الاجتياح الشرقي في النهاية... والجزر لا يزال قائماً»[18].

وتعارض وجهتي النظر عند هيوم واضح جلي. فالافتراض الرئيسي هو: الوثنية الكلاسيكية جديرة بالإعجاب، أما الافتراض الأدنى فهو: الكاثوليكية هي صيغة / واهية التمويه للوثنية الكلاسيكية. ويؤدي الاستنتاج الأولي لا محالة إلى النتيجة التالية: الكاثوليكية هي صيغة واهية التمويه لشيء جدير بالإعجاب...

لكن هيوم لم يصل إلى هذه النتيجة قط بطبيعة الحال. فالافتراض الأدنى أُكد عليه بنوع من الازدراء ساخر وليس من طريق الإعجاب. وربما كان بالإمكان تجنب التناقض لو أن السخرية تركزت عن فعل التمويه، بدلاً من التركيز على المادة الجوهرية. عندها سيستمر في الاحتفاظ بالإعجاب للطبقة العميقة الداخلية ـ وسيزدري فقط غياب الصدق والصراحة. ومثل وجهة النظر هذه يمكن في الواقع أن تكون متماسكة أو متسقة، لكن ليس

(18) Frazer, Golden Bough.

من وجهة نظر هيوم. فهو بكل وضوح يزدري الصيغة الكاثوليكية للشركية الدينية بذاتها، ولا يعود ازدراؤه ذلك لأنها محبيّة بغشاء رهيف من الوحدانية. بل إنه أبدى تحفظاته أحياناً على الشرك بشكل عام:

«تعدد الآلهة أو عبادة الأصنام، لأنها قامت كلياً على تقاليد دهمائية، فإنها مدعاة لهذا الإزعاج العظيم، بحيث أي ممارسة أو رأي، مهما كان بربرياً أو فاسداً، يمكن أن يُعطى سلطتها. . . ».

وكان نيتشه، ناقد المسيحية المتأخر، أكثر فهماً واتساقاً من هيوم، ولاحظ أن هناك على الأقل ما يمكن أن يقال لصالح هذا الدين، لو أنه فقط أصبح فاسداً بشكل كافٍ بمبادئ وثنية منافسة:

«في عصر النهضة كان هناك بعث ـ رائع وشرير للمثاليات الكلاسيكية، بعث للأسلوب الراقي النبيل في تقييم الأمور. فروما نفسها تهيجت مثل جثمان ظاهري أعيدت له الحياة تحت ثقل وزن روما جديدة مفروضة متهوّدة لها جانب كنسي مسكوني كان يدعى «كنيسة. . .»[19].

ولو أن هيوم، بكلمات مشابهة، تبنى على الأقل كاثوليكية عصر النهضة، بالاعتراف بالجانب الكلاسيكي الدنيوي فيها، لكان موقفه أخلاقياً متسقاً ومتماسكاً. لكن من الواضح أن رفضه للدين الشركي الدهمائي كان على الأقل عميقاً كما كان رفضه للوحدانية الدينية الأخروية غير المتسامحة. ويظهر أن موحِّداً متبرماً وتطهريّاً فكريّاً، يتساكن في داخله مع مشرك متسامح لحد ما في الأخلاق والسياسة. فالموحدون يؤمنون، كما يوضح لنا وايتهد، أنه لا يوجد سوى إله واحد على الأكثر.

لكن عدم الاتساق والتوتر ليسا مجرد مسألة موقف أو عدم اكتراث قبولاً أو رفضاً: وإنما يقودان إلى تناقض عميق مثير في علم الاجتماع السياسي للدين.

(19) F.W. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth, 1973.

إن الروح المتسامحة لعبّاد الأصنام، سواء في العصور القديمة أم الحديثة، واضحة جدا للجميع. . . حينما سئل وسيط الوحي في دلفي، أي الشعائر أو العبادات كانت الأكثر قبولاً للآلهة ؟ أجاب وسيط الوحي: تلك الشعائر والعبادات المؤسسة قانونياً في كل مدينة.

لقد تبنى الرومان بشكل عام آلهة الشعوب المنتصرة ولم يرفضوا قط صفات تلك الآلهة المحلية والقومية التي كانوا يعيشون في مناطقها.

ونقيض ذلك واضح بيّن:

«فعدم تسامح كل الأديان تقريباً، تلك الأديان التي حافظت على وحدانية الإله، تسترعي الانتباه بوصفها المبدأ النقيض للمشركين. فالروح العنيدة الحقودة الضيقة عند اليهود معروفة جداً. أما المسلمون فقد شرعوا انطلاقاً من مبادئ أكثر دموية». . .

ورغم أن هيوم كان واضحاً في أن التميز الفكري هو في صالح الموحدين، إلا أن التسامح وكذلك الفضائل المدنية يظهر أنها تميل إلى صف المشركين. لكن يبرز هنا تناقض:

«إذا تبنى من بين المسيحيين مبادئ التسامح كل من الإنجليز والهولنديين، فإن هذه الميزة الفردية إنما انتقلت من القبول المستمر للقوانين والأعراف المدنية، في مقابل الجهود الدؤوبة لرجال الدين والمتعصبين لتبني العكس».

بعبارة أخرى، يرى هيوم أنه بحسب نظريته العامة، فإن الإنجليز والهولنديين، وهم في غالبيتهم من البروتستانت ومن ثم أقرب إلى الوحدانية، يجب أن يكونوا أقل تسامحاً وليس أكثر تسامحاً. لكن ولأن الحال ليس كذلك، فإن هذه الميزة الفردية تفسر على أساس استمرار القبول بالقوانين والأعراف المدنية. لكن هذا التفسير غير مجدٍ. إذ سيكون تاريخاً غريباً لإنجلترا القرن السادس عشر والسابع عشر التي أعطت كل الفضل في

ظهور التسامح «للقوانين والأعراف المدنية». إضافة إلى ذلك، فإن هيوم نفسه واضح جداً فيما يتعلق بهذه المسألة. ففي مقالة رائعة، منفصلة تماماً عن كتابه «التاريخ الطبيعي للدين» بعنوان: «عن الخرافة والحماس»[20] يميز بين نوعين من التطرف الديني وكان لديه مصلحة كبيرة في الحديث عنهما، ونجد أن الكثير مما قاله يتكرر أيضا في كتابه «تاريخ إنجلترا»[21].

وهو يقصد بالخرافة، تقريباً، الشرك الذي يروجه رجال الدين وبالحماس الحماس للدين التوحيدي. وتأملاته أو ملاحظاته الثلاث فيما يخص التقابل بينهما تستحق أن نقتبسها:

«الخرافة مناسبة للقوة الكهنوتية، والحماس أقل مناسبة أو بالأحرى أكثر تناقضاً معها، أكثر من العقل السليم والفلسفة.

والأديان التي تنطلق من الحماس والاندفاع، في بداياتها الأولى، تميل أكثر إلى أن تكون أكثر صخباً ونشاطاً وعنفاً من الأديان التي تنطلق من الخرافة، لكنها بعد وقت قصير تصبح أكثر لطفاً واعتدالاً.

الخرافة عدوة للحرية المدنية والحماس صديقها».

وثاني هذه المقولات يفترض تحقّق قيام فكرة «روتنة أو رتابة الكاريزما»، وإن كان يعتبر هذه العملية بالذات مما يميز الأديان التوحيدية، وفي هذه المسألة أرى أنه على حق. فصياغة فيبر لروتنة الكاريزما لا تأخذ هذا التمييز في اعتبارها، وفي نظري هذا خطأ. ففي الأديان المتعددة الآلهة، الكاريزما تولد رتيبة للتدوير، إن جاز هذا التعبير، ولا تتدهور إلى هذه الحالة. والرتابة أو الروتنة من خصائص عالمنا الموحّد.

والفكرة الثالثة مهمة أيضاً عند هذه النقطة: فهي تلحظ بعيداً عن توسّل

(20) David Hume, "Of Superstition and Enthusiasm", in *Essays Moral ,Political and Literary*, Oxford, 1936 ; also in Hume on Religion, ed, R. Wollheim, London, 1963.

(21) David Hume, *History of England*, Chicago, 1975.

«القوانين والأعراف المدنية» لتفسير ظهور التسامح الإنجليزي والهولندي، أن أسلوباً دينيّاً معيناً يفضل أو يستحسن التسامح مباشرة. (ومن الواضح أن الحماس التوحيدي والنصوصي / يجد تأصيلاً له في الإصلاح الديني البروتستانتي).

ويُستنتج من كل ذلك أن مخطط هيوم التوحيدي / التعددي الابتدائي بسيط جداً. يمكن صياغة تعميم بشأن الشروط المسبقة للحرية المدنية على أساس هذا التقابل وحده. سيستنتج من ذلك المخطط أن التوحيديين والنصوصيين / سيكونون دائماً معادين للتسامح (وهو ما يفعلونه حقاً أحياناً) وأن التعدديين حتى حينما يلبسون قشرة رقيقة من الوحدانية، يجب أن يفضلوا الفضائل المدنية ـ وهذه مقولة لا يمكن دائماً أن ندعيها لهم. ويرفض هيوم بحق كلا النتيجتين عن أوروبا الحديثة. فالوحدانية تولّد الحرية في ظل ظروف خاصة تم الوصول إليها في أجزاء من الشمال ـ الشرقي في أوروبا في الفترة المبكرة الحديثة، وغالباً ما تعارضها الروحية التعددية / الوثنية.

لكن لا ينبغي لنا ألا نرفض ببساطة المخطط الأولي أو نظرية التأرجح البندولي التي تطورت عنها. فكل ما هو مطلوب إنما هو تنقيتها وتوسيعها أو تفصيلها. فنحن في حاجة أن نعرف، على سبيل المثال، ما إذا كان «رجال الدين» التعدديون في المجتمع متحدين في تنظيم تراتبي هرمي، كما كان الحال في البلدان المسيحية، أم أنهم متفرقون موزعون إلى تنظيمات صغيرة عديدة ومتنافسة كما هو الحال في الأصناف الدينية عند المسلمين أو في طرقهم الصوفية، ونحتاج أن نعرف لماذا تنجذب بعض الفئات بشكل خاص إلى «الحماس» الديني المعادي بقوة لسلطة رجال الدين وكذلك ما هي أصناف الناس الذين ينجذبون عموماً إلى هذا الموقف، وعندما يعرف أو يحدد هذا الصنف أو الطبقة قد نسأل من هم أعداؤهم ومن يخافونهم. وهل للموحدين دافع للوقوف دفاعاً عن الحرية (خاصة وأنهم يمثلون أقلية يعتقد أنها هرطقية من قبل الأكثرية)؟ وهل بإمكانهم القيام بذلك؟.

هل هذه المجموعة تخاف عموماً، من قيام دولة مركزية قوية، تكون متحالفة مع تنظيم احتكاري من رجال دين ممن سيجردونها من حريتها الدينية؟ أم أنها أكثر خوفاً من أشخاص متوحشين عنيفين ومنظمين قبلياً وجوالين في الأرياف هم عادة يتطلعون إلى رجال دين غير مرتبطين بأي تنظيم ليعطوهم القيادة ـ ولذا فإنهم في تلك الحالة يسعون للسلطة المركزية من أجل الحماية من رجال القبائل أولئك، بينما في المقابل السلطة المركزية تتحول إلى هذه الطبقة من الموظفين «المتحمسين» بوصفها سلطة أخلاقية، أو تتوقع أنها (أي تلك الطبقة) ستزودها بشرعيّتها الخاصة وتنشرها؟ فهل السلطة الأخلاقية لهذه الطبقة وفي نصوصيتها التوحيدية هي المحاسب الوحيد للحكومة ـ وهي القادرة، إذا ما تحالف بعض أفرادها أنفسهم مع القبائل، على تهديد السلطة المركزية والتأثير على إحداث تحول في الموظفين القائمين على الأمر ؟ ربما في أمثال هذه الحالات أو الظروف، المتحمسون غير متسامحين في نهاية الأمر، وهم يحققون التوقع المتشائم لهيوم بخصوص سلوك أو تصرف النزعة التوحيدية ـ حيث إنهم قد يكونون أبطال التسامح في ظل وضع بديل، حينما لن يخافوا سوى الدولة ورجال الدين وليس رجال القبائل.

بعبارة أخرى، قد يكون البرجوازي «المتحمس» (سواء أكان موحداً أم متطهّراً أم نصوصيّاً) حقيقة عدواً للحرية وصديقاً للدولة حينما يقع بين الدولة ورجال القبائل، وقد يصبح صديقاً للحرية حينما تكون ضعيفة جداً بحيث يصعب أمل فرض آرائها الجريئة على الآخرين، لكن مع ذلك لا يوجد سوى الخوف من احتكار الدولة للدين، حينما تكون الدولة قد دجنت أو تخلصت من البارون ورجل القبيلة معاً. ربما هذا المشيج بالذات هو الذي علّم المتشدّدين في أوروبا قيمة الحرية[22]. وهيوم بسبب شغله فقط على

(22) André Adam, *Histoire de Casablanca* (des origines à 1941), Aix-enprovence, 1968, p. 158, n. 58.

التعارض بين الحماسة / الخرافة، دون أخذه في الاعتبار التكتلات السياسية المتغيرة التي يعمل هذا التعارض داخلها ـ وعلى وجه الخصوص وجود تهديدات أخرى للمتحمسين وحجم قوتهم مقارنة بفئات أخرى في المجتمع ـ لم يتمكّن من تحقيق ما أراد تماماً ويظهر أن ذلك جعله يناقض نفسه.

لذا فإن هيوم في مقالته الرائعة «عن الخرافة والحماس» يقترب جداً من صياغة نظرية للأخلاق البروتستانتية عن ظهور تلك الخصائص المميزة التي جعلت أجزاء من شمال غرب أوروبا مكان ولادة الحداثة ومكان ولادة المجتمع الليبرالي الحديث. ولا شك أنه كان مشغولاً بجوانبها السياسية أكثر من جوانبها الاقتصادية. والمثير أن ملاحظاته، في شكلها القائم، في تعارض صارخ مع آرائه الرائعة في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين». توجد، بالمعنى الأغوسطيني الصرف، خرافة ولا يوجد تعصب أو حماس (متمثلاً في الأشكال البروتستانتية المتطرفة) التي قد يعزى لها خليط كلاسيكي مثير للإعجاب من الأخلاق المدنية والتسامح. وبحسب الرأي الذي لا يمكن تعضيده في الكتاب الأكبر لهيوم، ينبغي أن يبقى المتعصبون / المتحمسون الأعداء الأشاوس للحرية، وهم أحياناً كانوا كذلك. وبإمكان هيوم فقط أن يتوسّل روتنة حماسهم لتفسير لماذا لم يستمروا في عداوتهم:

«حينما تخمد النار الأولى للحماس ،فإن الرجال بشكل طبيعي، في كل الطوائف أو المذاهب المتعصبة، ينغمسون في تهاون وبرودة تجاه الأمور المقدسة، إذ لا يوجد رجال بينهم موهوبون بسلطة كافية، اهتمامهم معني بدعم الروح الدينية، دون شعائر واحتفالات أو عبادات يمكن أن تدخل قطار الحياة العامة، ويحافظون على المبادئ المقدسة من النسيان... مصطفو الشراذم والفرق الذين كانوا الأشد تعصّباً في السابق وأصبحوا الآن أكبر المفكّرين الأحرار....

لكن هذا ليس كافياً. فهو ليس مجرد نسيان وإهمال وإنما استمرارية أعمق، تقود إلى مساعدة غير الملتزم في بناء العالم الحديث. لم يكن

الغياب في حد ذاته لمثل هؤلاء الرجال بينهم وإنما على العكس، أن مهام مجموعة خاصة صارت هداية وقيادة كل أعضاء الفرقة التي جعلتهم ما كانوا عليه واستمروا على ما هم عليه. فلم يكن عدم وجود طبقة رجال دين وإنما توسيعها وعالميتها هو ما كان مهما، كما لاحظ بعد ذلك فيبر.

وبحسب الوصف الفيبري المقبول منطقياً، كان احتفاظهم بحماسهم بالضبط وليس النسيان هو الذي حولهم في النهاية إلى أن يكونوا أصدقاء الحرية. لقد كانت فاعلية الهدى هي التي ساعدتهم في أن يجعلوا الديمقراطية الأمريكية ممكنة، كما لاحظ توكفيل. لكن من يقابلونهم في الإسلام، كان عندهم الكثير مما يجعلهم يخافون القبائل وكانوا بشكل رئيسي يتماهون مع السلطة المركزية، بحيث يحدون من قواها. وربما ساعدوا أحياناً في تجديد موظفيها. أما المتحمسون المتعصبون الذين اهتم بهم هيوم فلم تكن عندهم سوى أسباب قليلة لمثل هذا الخوف، وبالذات بعد هزيمة آل ستيوارت عام 1745، (وهي حادثة أقرب كثيراً لعالم ابن خلدون منها إلى عالم هيوم، وإن وقعت في زمان ووطن هيوم).

وهذه التفاصيل والتحسينات قد تفسر لنا الاستثناءات و«التفردات» التي قادت هيوم إلى أن يناقض نفسه. وهذه التفاصيل ستغني في نفس الوقت نموذجه النفسي بشكل يجعله أكثر حساسية للتنوع الاجتماعي. ومن المثير للاهتمام أن نجري التفصيل المطلوب باستخدام المادة الإسلامية.

ابن خلدون:

كان نموذج هيوم نفسياً. ولقد قدمت العوامل الاجتماعية كحالة خاصة فقط، عندما يواجه النموذج مشاكل. وإذا ما أردنا تجريبه في سياق المجتمعات المسلمة، فإننا عندها قد نبدأ بأعظم عالم اجتماع دارس للإسلام - ابن خلدون.

لن يكون بوسعنا قط اتهام ابن خلدون أنه كان نفسانيّاً بشكل كبير أو أنه

يجعل العوامل الأساسية في ضمير الفرد. فالفضائل والخصائص الحاسمة إنما تصاغ في نظره ليس في نفسية الفرد وإنما في الجماعة وبيئاتها الاجتماعية. وبينما يقودنا علم اجتماع هيوم إلى معضلة التوفيق بين الوحدانية القائمة على القدرة الفكرية من ناحية في مقابل الشرك القائم على قدرة اجتماعية وأخلاقية (هي قدرة مدنية ودنيوية وغير متحمسة ومتسامحة)، نجد أن معضلة ابن خلدون الأساسية أكثر مأساوية وتقع بشكل بارز في مركز تفكيره. قد يهز هيوم كتفيه غير مكترث، إن كان يعرف أن الوحدانية أعلى فكرياً، لكنه كان يعرف أيضاً أن الناس حينما يعتنقونها، فإنهم إنما يفعلون ذلك للأسباب الخاطئة، بحيث إنه فيما يتعلق بالمهارة الفكرية لوجهات نظرهم، قد يكونون تعدديين ـ خاصة وأن التعدّدية، على الأقل في الظروف المناسبة، تعلمهم أيضاً مقاومة الشر والقتال من أجل وطنهم ومن أجل الحرية والتسامح مع آلهة الآخرين. عباد الأصنام هم الأفضل بين أصحاب الروح المدنية مقارنة بالموحدين الجبناء، وبالذات حينما يوقر إله وحيد بعيد ومحجوب لأسباب خاطئة. فلم تكن أناقة الفكرة المفسرة وقوة حجة التصميم التي احترمها هيوم هي التي قادت الناس لإله وحيد وإنما كان الخوف والفكرة الأساسية القائلة إن الأقوى يمكن بشكل أفضل استرضاؤه بالتملق ـ ويمكن استرضاء القوة المطلقة بتملق مطلق.

إن المعضلة التي واجهت رؤية ابن خلدون كانت أكثر تراجيدية لكنها كانت كذلك غير ممكنة الحلّ. ففي رأيه أن الفضائل السياسية والاجتماعية والمدنية لا تتعزّز، بالتعددية الدينية وإنما بالحياة القبلية (والحياة القبلية قد تتحول نفسها لصالح التعددية الدينية لكن ذلك أمر آخر لم يهتم به). وفي المقابل فإن فضائل الحضارة والرقة تعززها الحياة الحضرية، لكنها لم تكن تتماشى مع الفضائل المدنية. فالمرء إما أن تكون له روح الجماعة والروح المدنية أو أن يكون متحضراً ـ لكن ليس الاثنين معاً. وهذه هي المعضلة المأساوية التي في قلب الحياة الاجتماعية.

ولقد قال أفلاطون شيئاً مشابهاً لذلك:

«ليس علينا فقط أن ندرس أصول المجتمع وإنما أن ندرس مجتمعاً يتمتع برفاهية الحضارة. . . وينبغي علينا أن نوسع مدينتنا مرة أخرى. . . أن نوسع الرقعة الجغرافية التي كانت في الماضي كافية إذ ستكون صغيرة جداً الآن. . . وسنحتاج إلى جزء من أراضي جيراننا وهذا يعني زيادة الجيش»[23].

بالنسبة لأفلاطون، الحضارة هي التي تجعل حياة الاكتفاء الذاتي المتواضعة غير ممكنة، ومن ثم تتطلب إضافة طبقة عسكرية وحاكمة خاصة بالدولة من أجل الدفاع عن احتياجاتها المتزايدة، وهذا يولد أو يضاعف من غلواء المشكلة السياسية. ويتفق كل من أفلاطون وابن خلدون في أن المواطنين العاديين لمدينة متحضرة لن يقاتلوا عادة ـ وإن كانوا لن يقاتلوا في نظرهما لأسباب مختلفة: فأفلاطون يصر على التخصص وتقسيم العمل بينما يرى ابن خلدون أن الحياة الحضرية بسبب تخصصها تتعارض بشكل جوهري مع مبدأ التماسك الاجتماعي والروح الحربية العسكرية. ويفترض أفلاطون أن الجماعات قبل المتحضرة لم تكن بحاجة للقتال ـ فهي لا تشتهي ما عند الغير وهي فقيرة جداً لا تثير شهوة الآخرين لتملك ما عندها. ويعرف ابن خلدون جيداً، أن رجال القبائل أدوات للعنف مهما كانوا فقراء، ويجب أن يقاتلوا حتى يبقوا على قيد الحياة.

والمقابلة بين المفكرين هي مقابلة بين عالميهما. فلقد كانت المدينة الإغريقية القديمة جماعةً سياسيةً وكانت داخل عالمها تقدم النموذج الأعلى لذلك. لكن داخل الإسلام المدينة هي معاً النموذج والشكل الآخر للجماعة السياسية. فهي تقدم الشروط الضرورية للتقوى وتعارض الشروط المسبقة

(23) Plato, *The Republic*, ed, F.M Cornford, Oxford, 1973.

للجماعة السياسية المسبقة. فكيف تتكون أمة المؤمنين إذن؟ إنها بالتأكيد نقيض المجتمع القبلي، بروابط القرابة الحقيقية أو المفترضة وبتماسكها القوي. وهذا التعارض تعارض مركزي عند ابن خلدون وإن لم يستعمل هذه المصطلحات.

وبالنسبة لأفلاطون، ثمن الحضارة هو الحاجة للدفاع عن شروطها المادية المسبقة بقوة السلاح، ومن وجهة نظر ما، كتاب **الجمهورية** هو وصفة لأفضل كيفية لدفع هذا الثمن ـ إنه مسودة لترتيبات سياسية وتربوية تضمن الاستقرار الداخلي والدفاع ضد الخارج لحماية المدينة المتحضرة الغنية. والكتاب مصمم ليوضح كيف أنه بإمكاننا أن نحصل على كلاب حراسة لحماية القطيع من الذئاب، دون أذية القطيع. وكما هو الحال في الماركسية، الهيمنة هي نتاج الطبقية التي لها بدورها جذور اقتصادية.

وابن خلدون لم يكن فيلسوفا سياسياً يقدم فكرة أو توجيهاً، وإنما كان بقدر ما كان عالم اجتماع يقوم بالوصف الوضعي، بل إنه حينما يعطي نصيحة حول مسألة تفصيلية، فإنه عموماً يقبل المجتمع كما يجده. فعدم كفاءة المدينة السياسية والعسكرية هي ببساطة واحدة من البيانات، يسعى لاستكشاف تبعاتها، وإن لم يكن يتوقع لها علاجاً حاسماً. ويشرح كيف تظهر كلاب الرعاة، وإن لم يعط وصفة لترويضها أو حتى لكيفية إنقاذها من الانحطاط السريع.

«أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا ينفّر لهم صيد، فهم غارُّون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزّلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار

ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة»[24].

وهذا الوضع مخالف لما كان سائداً في أوروبا، حيث كان الفلاحون مضطهدين، بينما كان سكان الحضر أحراراً من حيث الإمكانية على الأقل.

ففي العالم الذي عرفه ابن خلدون، سكان المدينة لا يظهرون حقيقة كمواطنين على الإطلاق، فهم يتنازلون عن المسؤولية لحكامهم الذين ينبغي أن يتم تحصيلهم في مكان آخر. وهذا هو الحل. فالحياة الحضرية والمسؤولية السياسية نقيضان. ربما لم يكن هذا عدلاً لكل سكان المدينة، لكنه كان هو المعيار القائم. فعلى سبيل المثال. . .و «أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب». . . وبدون القبائل، لا توجد روح مدنية. وبدون المدن / الأمصار لا توجد حضارة. والحل الوحيد الذي لاحظه ابن خلدون ولم يخترعه هو دمج الاثنين. ولم يكن همه اختراع حلول اجتماعية وإنما همه تحليل الأوضاع الاجتماعية القائمة على أي حال.

لكنه لم يكن من السهل دمج العنصرين الاجتماعيين معاً:

«والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغِلظة والأَنفة وبعد الهمّة والمنافَسَة في الرياسَة، فقلّما تجتَمع أهواؤهم».

(24) ابن خلدون، المقدمة، ترجمة فرانز روزنتال، لندن 1958، وكافة الاقتباسات في هذا الفصل هي من هذه الترجمة، أما بالنسبة لدراسة ابن خلدون فلقد رجعنا إلى هذه الدراسات:

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957, esp. chapter IV,H.R. Trevor-Roper, Historical Essays, London, 1957, chapter V,and A. Cheddadi, " Le systeme du pouvoir en Islam d'aprés Ibn Khaldun', Annales, May-August 1980

(ملاحظة: لقد عدنا هنا إلى مقدمة ابن خلدون في إحدى طبعاتها لذكر النص الأصلي)

لكن هناك حل:

«فإذا كان الدين بالنّبوةِ أو الولاية كان الوَازع لهم من أنفسهم وذهب خُلق الكِبْرِ والمنافسة منهم، فَسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يَشملهم من الدّين المُذهِب للغِلظةِ والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس». . .

ربما لم يتوقع أفلاطون أكثر من ذلك من مدينته ذات النظام الأدنى كذلك، ولم يرغب أن تترك هذه الطبقة الحرفية أو التجارية تخصصاتها وتتدخل في أمور لا تعنيها كالدفاع أو السياسة، لكن مع ذلك، كان من يُعنى بهذه الأمور جزءاً لا يتجزأ من المدينة نفسها. ومما يلفت النظر في فقرة ابن خلدون هذه أن سكان المدينة يُقابلون بحكامهم الذين هم أنفسهم ليسوا من سكان المدينة على الإطلاق.

ويقف رجال القبائل الصحراويون في مواجهة الجماهير الحضرية:

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء، مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خُلقاً والشجاعة سجية». . .

وهذه الفقرة كذلك توضح الأمر جداً. فإذا كان سكان المدن في عالم ابن خلدون قد أقصوا عن السياسة والدفاع وتركوا هذه الأمور لحكامهم، فإنه في المقابل يبدو أن سكان الريف كافة يحملون السلاح. فهل لا توجد قوة عسكرية تنزع منهم هذه الأسلحة وتحافظ على السلام؟ على ما يبدو لا توجد. فهل لا يوجد عندهم نبلاء، يحتفظون بالحرب لأنفسهم ويعلمون الرعاة والفلاحين المتواضعين ألا يكونوا وقحين ومتطاولين بحيث يقاتلون؟ على ما يظهر لا. فلو كان عندهم نبلاء أو رؤساء، فإن هؤلاء على ما يظهر

يفتقدون القوة أو الرغبة في تجريد شعبهم من السلاح (في الحقيقة، يفتقدون الأمرين معاً: فهم يحتاجون إلى سلاح أتباعهم لدعمهم ولا يمكنهم أن يجردوهم من السلاح لو أرادوا). ويلاحظ توكفيل، الذي كان ينظر لعالم ابن خلدون بعد خمس قرون، أن القبائل:

«كل واحد من هذه المجتمعات الصغيرة يختار رؤساءه الذين يسمونهم بالشيوخ ويناقشون معهم جماعياً شؤونهم»[25].

ويخبرنا ابن خلدون بعبارات عديدة لماذا لا يجرّد الرؤساء أتباعهم من السلاح:

«ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان مَلَكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختلّ عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم».

أما حاكم الدولة المركزية فإنه نوع آخر مختلف كلياً:

«وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته».

تعطينا هذه الفقرات الخصائص الحاسمة فعلاً لعالم ابن خلدون: فالدولة ضعيفة جداً لا يمكنها أن تسيطر على الريف أو تجرده من الأسلحة. ومن ثم فإن كل سكان الريف تقريباً مدججون بالسلاح وقادرون على الدفاع عن أنفسهم، أي بعبارة أخرى فإن الحفاظ على النظام في الريف، بغض النظر عن جدواه، إنما هو في أيدي المجتمعات المحلية التي تتكل على نفسها (أي القبائل) والتي تشارك أغلبية الذكور البالغين فيها في أمور الحرب والسياسة.

لماذا كان هذا الحل «القبلي» منتشراً على الشواطئ الجنوبية والشرقية

(25) Tocqueville, *Oeuvers complétes.*

من المتوسط بينما كان البديل «الإقطاعي» الذي يفصل المقاتلين/ الحكام عن الفلاحين، منتشراً في الشمال؟ أكثر الإجابات وضوحاً تعتمد على الوزن النسبي للرعوية والزراعة في هذين النوعين من المجتمعات. فالقطعان متحركة غير ثابتة بينما الحقول ثابتة غير متحركة: ومن ثم فإن إخضاع الرعاة المتحركين أصعب بكثير من إخضاع المزارعين المستقرين في مكان محدد (والمرتبطون بالأرض والماء، في حالة استخدام الزراعة المروية، يكونون بطبيعة الحال أكثر عرضةً للإغارة). وتميل المجتمعات ذات كثافة العمل العالية إلى أن تكون هرمية، وتميل المجتمعات ذات الكثافة الدفاعية العالية إلى أن تكون مساواتية (والمجتمعات ذات الكثافة الرأسمالية العالية، وهي نوع جديد، يظهر أنها تقود إلى تبؤر واسع في أساليب الاستهلاك، مولدةً الانطباع بالمساواة، إضافة إلى لامساواةٍ عظيمةٍ في القوة، لكن واقع أو وهم الحراك الاجتماعي يمنع عادة هذه اللامساواة في القوة من أن تصبح جامدة في شكل هرمية دائمة).

فالقبائل، بالمعنى المقصود هنا، يعرفون على أساس مشاركة ذكورية شاملة تقريباً في العنف المنظم عن طريق نسبة مساهمة عسكرية عالية، بحسب عبارة أندرسكي. بعبارة أخرى، كل واحد تقريباً يعد جندياً. لكن ما هو أول الشروط المسبقة للحياة العسكرية؟ من الواضح أنّه القدرة على الهروب. فلن يكون بمقدور أحد أن يكسب كل المعارك، وبالنسبة لكل مساهم في مثل هذا النمط من الحياة ولا يمكنه الهرب فإن أي مواجهة غير ناجحة هي المواجهة الأخيرة ـ والفرصة يجب أن تؤكد ذلك لمعظمهم، وتقع أحياناً الهزيمة ومقدر أن تنتهي بالموت أو العبودية (الرق). ومن ثم فإن العسكرية، كمهنة جذابة يمكن التسامح معها، متاحة فقط للقادرين على الهرب.

لكن الهروب ليس بالأمر السهل فهو يتطلب أكثر من وجود ساقين قادرتين على الهرب أو الجري. فالرجل الفرد الهارب دون صحبة أو موارد لا يستطيع بسهولة أن يبدأ ثانية. وهنا تدخل مسألة حركة الرعاة في

الموضوع. فالرعاة لا يمكنهم فقط الهرب، وإنما بإمكانهم فعل ذلك مع الإبقاء على قدر من ثروتهم دون نقصان (والرعوية ليست الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك. فحينما قاتل المماليك جيش نابليون، على ما يظهر تقلد أو حمل العديد منهم مجوهراتهم على أجسادهم تحت ملابسهم العسكرية وذلك كضمان ضد تبعات الهزيمة، وشكل من أشكال رأس المال السائل الذي يمكن أن يمكّن صاحبه أن يبدأ ثانية عمله في مكان ما إن تمكّن من الهرب). وحركة الرعاة الفطرية تصعّب إمكانية قهرهم، وهذا مما يضعف شوكة الدولة في منطقتهم وبالتالي يقويهم ويقوي تجمعاتهم وهكذا دواليك في دائرة الحفاظ على الذات.

ولتوجه الراعي نحو العنف مصادر لعل من أهمها حركة أو تنقل الرعاة وقطعانهم. فأن تستولي على أراضي الآخرين يعد ميزة فقط عندما تكون الأرض نادرة أو حينما يمكنك أن تستعبد المالكين السابقين وترغمهم على العمل فيها لصالحك. لكن هذا يثير مشاكل لا حصر لها فيما يتعلق بعلاقات العمل ومسألة الإدارة. أو بطبيعة الحال، بإمكانك الاستيلاء على الحصاد، لكنها عملية محدودة. لكن الغزو للحصول على المواشي أكثر فائدة. وإذا ما نجحت في ذلك، فإنك تكون قد استوليت على رأس المال والفائدة معاً وغنيمتك مولدة لذاتها، فطالما أن الرعوية لا تعتمد على عمالة مكثفة، فإن بإمكانك أن تدمج الزيادة في ثروة إنتاجية دون أن تزيد في مصادرك الخاصة للعمالة أو أن تجد نفسك مضطراً لاستخدام قوة عاملة أجنبية. لقد دفعت كل هذه العوامل الرعاة لا إلى الخروج على الدولة فحسب، وإنما أيضاً إلى تبني أسلوب حياة يدمج الغزو وبطبيعة الحال الدفاع ضد الغزو من جانب الآخرين. ولقد أدى هذا بالتالي إلى تدريب يجعل قبائل الرعاة مقاومين للدولة وفي نفس الوقت يحولهم ذلك إلى مؤسسي دول محتملين. فالرعوية لا تعتمد بشكل مكثف على العمالة وإنما تعتمد بشكل مكثف على قدرات الدفاع.

الرعوية والكتابة:

يجمع عالم ابن خلدون، عالم الحضارة الإسلامية التقليدية، بين الرعوية والبدائية الكتابية (وغالباً بدائية بديلة لما هو قائم). وهو عالم تبلغ فيه البيئة الرعوية وإجلال الكتاب المقدس ذروتهما ويلتحمان معاً بطريقة ما. وحينما تسيطر طريقة الحياة الرعوية فإنها تنتج نوعاً من التفاعلات المرتبطة بعضها ببعض، ليس كما لاحظ، العالم الروسي خازانوف، عن طريق تحويل الآخرين إلى البداوة، ولكن أيضاً بجعل غير البدو يتبنون شكلاً مماثلاً للتنظيم الاجتماعي. وهكذا تترك الرعوية بصماتها حتى على مجتمعات محلية زراعية جزئياً أو تغلب عليها الزراعة، لكنها مدفوعة في الدفاع عن ذاتها على أن تقلد التنظيم الاجتماعي البدوي أو شبه البدوي، سواءٌ أكان ذلك للحماية من الرعاة أو للحماية من الدولة المعتمدة على تنظيم قبلي. فعلى سبيل المثال، يذكر جاك بيرك عند كتابته عن السكساوا وهي واحدة من أقدم الجماعات المستقرة في شمال أفريقيا ما يلي:

«إن هؤلاء المستوطنين منذ القدم، هؤلاء الريفيين الصابرين هم فوق كل شيء عبارة عن رعاة مواشٍ يحتلون المكانة الرئيسية في كل ذلك الاقتصاد»[26]...

فالراعي هو حامي القطعان ضد الغزوات (حينما لا يكون هو نفسه الغازي)، وهو يحتاج أن يجمع بين مجموعات الدعم المتبادل المعروفة بالقبائل، وأن يحفظ دوره فيها كمقاتل وحركته وحركة قطعانه، كل هذه الأمور مجتمعةً تجعل من الصعب السيطرة عليه وإخضاعه بشكل كبير. ومن المؤكد أن إكراهه والسيطرة عليه أصعب من إكراه المزارع الذي يغلب أن تكون مهنته العمل أكثر منها القتال وتكون سلعه أو بضائعه غير قابلة للحركة. ويورد ابن خلدون الحديث الذي لاحظ فيه النبي (أن المحراث يجلب الذل.

(26) Jacques Berque, *Structures socialles du Haut-Atlas*, Paris, 1978.

وفي المقابل، تميل الرعوية نحو قيام مجتمع مساواة نسبي على الأقل لا تقوم فيه عادة بشكل معياري أو جدي طبقة مقاتلين مختصة)[27]. وما التمييز الذي نجده أحياناً في الصحراء، بين قبائل السيف وقبائل الكتاب إلا تمييز قائم بدرجة كبيرة على خيال اجتماعي واسع. فهو قد يعين رجال الدين لكنه لا يسيطر على حياة الجماعات المشار إليها برمتها.

لكن وفي الوقت نفسه، وصلت هذه الحضارة في نهاية تطور ثقافي طويل في المنطقة القاحلة، في ظل مسار أصبحت فيه معرفة القراءة والكتابة والتمتع بالمنتجات الحرفية والتجارة أجزاء معترفاً بها للحياة. ولا يمكن لغير المدن، حيث يتركّز التجار والحرفيون والعلماء، أن تقدم الأداة الثقافية والمهنية التي أصبحت عادية ومعيارية. ويؤكد ابن خلدون على الارتباكات المتداخلة بين الترف الحضري والأذواق الفكرية التي تشجع على التعليم وتقدم الدعامة الاجتماعية للأفلاطونية، بمعنى عبادة الكلمة غير المبدعة.

(27) وهي لا تعمل بهذه الطريقة بشكل لا يتغير. وإذا ما تركنا جانباً الزبائن والرعايا غير المتساوين، (المختصين في الشؤون الدينية والحرفية)، في حالة إثارة موضوع التراتب بين الرعاة أنفسهم. وأفضل وأبرز الأمثلة الطوارق. لكن فيما يتعلق بالرتب الرعوية المختلفة، فإننا نتوقع أن الأيديولوجيا الطوارقية تبالغ واقع اللامساواة، ويصدق الشيء نفسه على سبيل المثال في موريتانيا. واللامساواة المتطرفة أو المُبرزة رمزياً عادة ما تُمنع بين الرعاة عن طريق أن بإمكان المجموعة المضطهدة أو التي تشعر بالعار أن تهاجر مع قطعانها إلى مكان آخر. واللامساواة البارزة بين طوارق الهجار يمكن أن تشرح سبب العزلة الشديدة في تلك المنطقة من الصحراء الكبرى مما يجعل من الصعب بل المستحيل الهروب، ليس فقط للزراع في الواحات بل وحتى على الرعاة أنفسهم عندما يكونوا مسؤولين عن قطعان من حيوانات بطيئة نوعاً ما. ومن المهم جداً أن الطبقات العليا تحتكر الحيوانات الأسرع، أي الجمال. انظر:

Marceau Gast, "Pastoralisme nomade et pouvoir: la société traditionelle des Kel Ahaggar', in *Pastoral Production and Society*, ed. L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales, Cambridge, 1979, and Jeremy Keenan, The People of Ahaggar, London, 1977, CfÁ also C.C Stewart with E.K Stewart, Islam and Social Order in Mauritania, Oxford, 1973.

فتقدير الكلمة المكتوبة، بوصفها تعبيراً عن سلطة مستقلة، كان إمكانية ثقافية موجودة جوهرياً في اكتشاف الكتابة ذاته وفي إمكانية الفصل بين الكلمة والمتحدث وفي الفصل بين السياق والزمن ـ حتى ولو أن الكتاب المبكرين في مناسبات حصروا أنفسهم في كتابة الضرائب وتسجيلها كما كان الحال في كريت. فالدور الاجتماعي المحوري للكلمة المكتوبة ليس توصيل رسالة وإنما تسجيل عقد. وأفضل طريقة لتثبيت عقد حاسم هو تحويله إلى رسالة إلهية. وفي الشكل الأفلاطوني الصحيح، كما هو الحال في طائفية المفهوم، فإن التقدير الكامن للتجسيد الاجتماعي للكلمة لم يستغل قط بشكل فعال في الممارسة الاجتماعية الفعلية، وربما كان سبب ذلك أن مفاهيمنا واسعة جداً وغير معرفة تعريفاً جيداً للعمل وسطاء واقعيين للسلوك وهي باهتة جداً في خطوطها العامة بحيث لا تثير الرهبة عند غير الفلاسفة (ويظهر أن النماذج الإنسانية المثالية المحسوسة أكثر جاذبية وأكثر فاعلية اجتماعية من المثاليات المجردة). لكن في شكلها القرآني، كما هو الحال في طائفية من مجموعة محدّدة ونهائية من الافتراضات غير المبدعة والخالدة والإلهية، فإن هذه الإمكانية الثقافية حصلت على تعبيرها الأنقى والأكثر إثارة. فلقد ألّه أفلاطون الكلمة، وعزى الإسلام الكلمة إلى الإله. ولقد ثبت اجتماعياً بأنه أكثر فعالية. ويفترض معاً أن ذلك قوّى حاجة الرعاة للمنتجات الحضرية صناعةً وتوزيعاً والإبقاء على تلك الحاجة وذلك بفضل مهارات شكلت نوعاً من منظومة تعليمية وهي احتياجات دائمة الحضور معها[28]. وتجمّع أمثال هذه

(28) أما فيما يتعلق بالنتائج الاجتماعية المترتبة على محو الأمية، انظر:

Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1986.

وإذا ما أعدنا صياغة ما كتبه هيجل، فإن بإمكاننا القول إن البشرية قد مرت بمراحل ثلاث: الأولى لم يكن أحد قادر على القراءة، بعدها البعض كان يقرأ، وأخيراً الكل يقرأ. وواضح أن المرحلة الثانية هي التي تقدم نفسها كحد متطرف لاستخدام الكلمة لإصباغ الشرعية السياسية. ففي تلك المرحلة فقط كان بإمكان الكلمة أن تخلّد عن طريق التسجيل ولكن فقط في تلك الفترة أصبحت من الممكن أن تحتكر أو تحدد رسالتها.

المهارات بمعنى من المعاني هو البلدة. فالبلدة (المدينة) تفضل التعليم بوصفه مهارة متخصصة إضافية وفي نفس الوقت يعد مصادقة وتشجيعاً لكل المهارات الأخرى. فالتخصصية تستفيد من كونه يسجل بالكتابة وتتطلبها أكثر من مهنة مسيطرة وتعد نوعاً ما الاستخدام الأكثر رواجاً في المجتمع القبلي، ونقصد بذلك الرعوية على سبيل المثال. ولذا فإن الدين القائم على نصوص مقدسة يسهل بشكل أكبر على السكان الحضر وله مجال واسع بينهم. وما يهم في تاريخ البشر ما كان حينما أصبحت الكلمة جسداً وإنما اللحظة التي توقفت فيها الكلمة عن أن تكون جسداً عن طريق تقمصها في كتابة في وسط اجتماعي يعطي قيمةً للكتابة ويقدرها. عندها تتمكن الكلمة من إصدار حكم على الناس والمجتمعات.

لذا فإن إشارة النزعة الأفلاطونية الأولى ألّهت المفهوم المعزول المنفصل عن غيره، بينما النزعة الأفلاطونية القرآنية بالدرجة الثانية، والتي توصف بأنها من الناحية الاجتماعية أكثر فعالية فإنها عزت بحرص مجموعة غير محدودة من الافتراضات المعيارية للإله. وتفسير الافتراضات، مع أنه مثير للنزاع أيضاً، إلا أنه أقل إثارة للنزاع بما لا يقارن من مجموعة مفتوحة من المفاهيم غير المتتالية: لذا فإنه في هذه النسخة، لا يكون المعيار متسامياً فقط، وإنما هو أيضاً في قبضة القوة القصوى، وهو على الأقل دقيق نسبياً ومحدد. وتعد مجموعة من المفاهيم القائمة بنفسها وغير المحدودة أقل قدرة على الإقناع وأقل وضوحاً من مجموعة من الافتراضات التلفظية الإلهية المحدودة. فسلطة الأخيرة باقية أو مستمرة اجتماعياً بسبب الطبقات الاجتماعية التي لها امتيازات الوصول إليها عن طريق التعليم وعن طريق اهتمام في استحضار شرعيتها أو الاستعانة بها ضد مجموعات أخرى قد تهددها، والتي يمكن أن تفصّل وتحفظ مجموعة من التفسيرات والتطبيقات للمجموعة الأولية من التأكيدات المعلنة.

ولقد كانت العلامة الأفلاطونية رقم 2 أعلى من النوع المبكر ليس فقط

في كونها افتراضية وأنها مضمونة من إله ومحددة، بل إنها ضمنت أيضاً اكتمالها. وحينما ناقش برتراند رسل عقيدة أو مبدأ الذَرية المنطقية الذي بحسبه فإنَّ كلاً من العالم ووصفنا له يتحطم إلى ذرات نهائية بحيث إن كل عضو من مجموعة الافتراضات يعد قادراً على أسر أو تصوير أو تمثيل حقيقة ذرية. لكنه لاحظ مع ذلك، أن مجموع كل الافتراضات الذرية لن يستنفد الحق ومعرفتنا للعالم: إذ سنكون بحاجة على الأقل إلى افتراض إضافي آخر، وهو أن المجموعة كاملة وأن هذه هي كل الافتراضات المتاحة. والإسلام، عن طريق عقيدة أن خط الأنبياء قد أكمل، يحقق هذا المتطلب المنطقي الفلسفي. إذ لم تعد الإضافات إلى الحق المعياري ممكنة أو مسموحاً بها. ربما كانت النقطة المنطقية لا تؤثر كثيراً. لكنها من الناحية السوسيولوجية في غاية الأهمية. فعن طريق إغلاق الباب بشكل صارم، من حيث المبدأ، ضد إضافات جديدة على العقيدة الموحى بها، فإنها تقوي بشكل كبير من شأن من يملكون حق الوصول إلى الحق غير المحدد عن طريق التعليم، وكذلك تقوي من يستخدمونه كوسيلة للشرعية. فهم لا يمكن تجاوُزُهم بوحيٍ جديد.

وقد نلاحظ، في محاولة لاستدراك الأمر نوعاً ما، وجود علامة أفلاطونية ثالثة يمكن أن تساعد على تحسين المنتج بشكل أفضل. وتتكون من إضافة تشيؤ وتأليه الكلمة، فالمعتقد الأفلاطوني بأن التعليم المستدام لنخبة مختارة بشكل جيد ويتم اختيارها كل على حدة وتدريبها حربياً وعلى الاضطلاع بالإدارة والاعتراف بالمعايير أكثر أهمية من الحياة القبلية، وهو لذا يعد الوصفة المناسبة للتماسك الاجتماعي ونظام الحكم السياسي المستقر. ويبرهن طول بقاء وقوة الإمبراطورية العثمانية على امتياز هذه الوصفة. لكن لم تتطور هذه الوصفة إلا بشكل متأخر نسبياً في تاريخ الإسلام، وهي في رأيي أحد أنواعه وليست ممثلة لجوهره. لكن إذا لم يكن النبي محمدٌ قد أتم زرع الأفلاطونية عن طريق تعليم مجتمع برمته ليعظِّم ويقدّس الكلمة؛ فإن

المماليك والأتراك تابعوا المهمة إلى ما هو أبعد عن طريق تدريب وعزل حراس بعيداً عن فساد روابط القربى، بدلاً من الاعتماد على الحياة القبلية لتنتج تنوعاً متوحشاً يعتمد في نموه على روابط القرابة ذاتها التي كان أفلاطون لا يثق فيها.

وهكذا فإن اكتشاف الكتابة احتوى إمكانية وجود أداة أيديولوجية تميل بشكل قوي لصالح مجموعات اجتماعية قادرة على التعلم. لكن التعليم ينتعش أكثر ما ينتعش بين المختصين، فهو في حد ذاته نزعة اختصاصية من حيث المبدأ، لكن أيضاً يشجع ويساعد على تقنين وانتشار وتعيين حدود تخصصات أخرى. والمختصون على اختلاف أنواعهم يعتمدون بعضهم على بعض ومن ثم يميلون إلى التجمع موجدين بذلك المراكز الحضرية. والتعليم مُغْرِ لهم ويناسبهم ويساعدهم وهكذا يصبح شارتهم المشتركة. وقد يحجب التشديد الحاضر على هذا التسامي المفروض اجتماعياً سمة أخرى في غاية الأهمية لهذا المعيار ـ ألا وهي قدرته على العمل كأساس لتنظيم دقيق لتفاصيل الحياة الاجتماعية بين سكان حضريين غفل ومتنقلين. والعلامة الثانية هي أيضاً، أفلاطونية تلمودية إذا جاز القول. فمثل هذا التقنين التنظيمي ينجذب أيضاً إلى الحياة الحضرية. فالتنظيم عن طريق تقليد غير مكتوب ممكن فقط بين مجموعات سكانية مستقرة ومعروفة وغير حضرية.

إنّ العلامة الأفلاطونية رقم 1، والتي تؤلّه الكلمة، تشبع غرورنا نحن المفكرين. فنحن نحب أن نسمع أن الأداة الرئيسية لمهنتنا ينبغي أن تكون مقدسة. فذلك له سحره ووهجه عندنا. لكن الناس العاديين يفضلون اللمسة الشخصية حتى، أو ربما بالذات، في العقائد الوحدانية، وهم يفضلون ذلك الدفء الإنساني المتبقي في الكون الذي تحتفظ به عن طريق عزو كلمة الإله، كما تصورها العلامة الأفلاطونية الثانية.

وعقيدة أو مبدأ انتهاء أو اكتمال خط الأنبياء، يحيط بشكل صارم بالمقدس ومن ثم يحفظه من التدهور والانحسار. ولم يكن أفلاطون نفسه

مدركاً بشكل كافٍ نظرية الكم للأفكار. فتحريم انتشار البدعة يحمي العقيدة القائمة على النصوص المقدسة من التضخم والزيادات.

وهكذا فإن النزعة النصوصية تقدم لرجال المدن الصغيرة ورجال القبائل مصطلحاً أو فكرة مشتركة، حتى إن استخدموها بشكل مختلف وجعلوها أجزاء لما كان بالتأكيد نظاماً أخلاقياً مستمراً. لذا فإن مُقدَّس الكلمة دُفع إلى أقصى نقطة حيث يمنح الحاملين له سلطة أخلاقية عظيمة، وفي الوقت نفسه نجد أن الرعوية قد تطورت إلى حدود بحيث أصبح بإمكانها أن تمنح التجمعات الرعوية المساعدة لبعضها (القبائل) تماسكاً عظيماً، وتضعف بشكل مميت أي سلطة سياسية غير تلك التي تعتمد أو تقوم على تماسك ما لهذه التجمعات القبلية. وهذا الانصهار للنصوصية والرعوية وما يترتب على كل واحد منهما عندما يُدفع إلى أقصى مداه داخل نسق مستمر واحد، هو ما يمثل العالم الإسلامي الكلاسيكي.

والنتيجة المترتبة على هذا هي الفرق بين مؤسسي الممالك الأوروبيين والمسلمين. فبعد حقبة ترحُّل الشعوب Völkerwanderung تم اختيار ملوك أوروبا من البارونات البارزين وليس من بين رؤساء القبائل، أما الملوك المسلمون فلقد تم اختيارهم إما من رؤساء القبائل أو من رجال الدين الذين جمعوا القبائل بعضها مع بعض تحت راية دينية.

والنزعة القبلية، بصورة ما، تعد غرسةً أكثر صلابة من النزعة الإقطاعية. ففي إنجلترا، استطاعت حروب الوردة أن تبيد طبقة إقطاعية وأن تساعد على تقوية الملكية. وفي فارس، في المقابل، سُمعت الشكاوى بأنه بغض النظر عن عدد الخانات (الزعماء المحليين) القبليين الذين تقتلهم، فإن خانات جدداً دائماً ما يظهرون من السلالات المتوارثة، فالقتل لم يتمكن من التغلب على توالدهم وتكاثرهم، ومهما حاولت فإنك بكل بساطة لن تضرب القبائل عن طريق التخلص من قوادها. وبالإمكان قتل طبقة إقطاعية منكمشة على ذاتها بكاملها (كما حدث في نيبال في القرن التاسع عشر) أو إنهاكها

بسبب الصراع الطويل الأمد أو عن إفسادها بسبب الانغماس في المتع في أحد القصور كما وقع في فرساي، لكن في المقابل نجد أن للقيادة القبلية قوة أسنان تنّين حقيقية.

وهذه البرية الريفية القبلية التي لا يمكن لأي جماعة مسلحة أن تبقيها في حالة سلم لا تعني على الإطلاق فوضى بحسب النظرية التي أطلقها هوبز، حرب الكل ضد الكل. وقد عرف ابن خلدون بشكل جيد أن حالة الطبيعة ليست فردية وإنما قبلية قبل أن يتوصَّل علم الأنثروبولوجيا الحديث إلى الاكتشاف نفسه. وكان عرف رجل الدولة هذا عن طبيعة رجال القبائل أكثر مما عرفه فلاسفة السياسة الأوروبيون: ففي مجتمعه، كان من الصعب تجاهلهم (أي رجال القبائل). لقد تشرب بعمق الإحساس بالحياة الرعوية / القبلية:

«وأما المتفردون في أنسابهم فَقلَّ أن تُصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه، فإذا أظلم الجو بالشّر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفةً واستيحاشاً من التخاذل. فلا يقدرون من أجل ذلك على سُكنى القفر لما أنهم حينئذٍ طُعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم».

إذن في البرية، حالة الطبيعة هي واقع: فإن صيانة النظام وتصحيح الأخطاء أو التجاوزات إنما هي في يد السكان المسلحين أنفسهم وليست في يد وكالة متخصصة في فرض القانون والنظام، أي الدولة. لكن وضع اللادولة هذا ليس فردياً. ومن يتشاطرون العيش في ظل هذا النمط يشعرون بالود لزملائهم من نفس العشيرة. فيتم الحفاظ على النظام، إلى حد ما على الأقل، عن طريق آليات التنظيم القبلي التي لا تدين لدولة.

ويسمح ضعف الدولة ـ فالجماعات المسلحة بعيدة ـ ويجبر أيضاً هذه الوحدات الريفية على أن تكون قوية، كما أن قوة هذه الوحدات الريفية تُبقي بدورها على ضعف الدولة. وما إن يتأسّس هذا الأمر، حتى يصبح هذا النظام قادراً على الإبقاء على ذاته. إضافةً إلى ذلك، فإن ملاحظات ابن

خلدون عن رجال القبائل والبلدات يُكمل بعضها بعضاً. فنظراً لأن أهل البلدات لديهم سبب وجيه يدعوهم للخوف من رجال القبائل فإنهم لا يستطيعون النزاع مع حكامهم والمشاركة في السيطرة على المدينة: فهم بحاجة ماسة للحكام ليتمكنوا من القيام بمثل هذا التحدي، حتى لو كان بإمكانهم القيام بذلك. ومن هم هؤلاء الحكام؟

يقدم أفلاطون الجواب على من ينبغي أن يكونوا الحكام وكيف ينبغي أن يدربوا حتى يصبحوا حكاماً جيدين، بحيث لا يحتاجون إلى حكام إضافيين يراقبونهم، وكيف يمكن صنعهم بحيث يكونون من معدن نبيل غير قابل للفساد لتفادي الحاجة إلى مواجهة السؤال السياسي الدائم، على الأقل لبعض الوقت ـ من يراقب المراقبين أو من يحرس الحراس؟

لم ينغمس ابن خلدون في أي من هذه التأملات أو الوصفات الفلسفية. فبالنسبة له فساد الحكام مُعطى مركزي وهو مُعطى لا يمكن الاختلاف حوله. ففي النهاية، يكمن الحل الوحيد في وجود أعداد جاهزة دائماً من الزعماء الجدد. وهؤلاء الزعماء ليسوا نتاج التدريب الفلسفي القائم على الخليط الأفلاطوني الدقيق من الموسيقى والتدريب الرياضي، وإنما هم نتاج الظروف الطبيعية للحياة القبلية، ذلك الرحم المنتج دائماً، فهم ليسوا فلاسفة ملوكاً وإنما رجال قبائل ملوك.

ويقدم لنا ابن خلدون وصفاً مباشراً يقوم على الحقائق، يوضح لنا فيه من هم الحكام بالفعل ومن أي فئة هم وكيف تسنى لهم امتلاك الروح التي تمكنهم من الحكم وحماية المدينة:

«وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغَلَبِ، والغَلَبُ إنما يكون بالعصبية».

ربما كانت هذه أهم جملة في علم اجتماع ابن خلدون: السيطرة والسلطة هما محصلة التماسك الاجتماعي. ويتطلع كل واحد للسلطة وجوائزها لكن القليل يتمكنون من الحصول عليها وهم يُختارون من بين ذوي العصبية. فالحكم عن طريق القبيلة، وذوو العصبية والتماسك فقط

يستحقون أن يحكموا. والحكومة هدية القبيلة للمدينة. وبمعنى ما، الدولة قبيلة انتقلت من الصحراء إلى القلعة أو الثكنة، وهي تحلب المدينة بدلاً من أن تحلب قطعانها وتحمي المسجد، ويشكّل ثالوث المسجد والقلعة والثكنة النظام السياسي. ولقد افترض عالم الأنثروبولوجيا السوفيتي خازانوف أن البدو يصبحون أقل ميلاً للمساواة بقدر انخراطهم بالدولة (سواء كانوا وكلاءها أو ضحاياها أو الاثنين معاً). فالاستيلاء على الثكنة السياسية من طرف قبيلة أو مجموعة قبائل إذن يشكل الوضع المتطرف في هذا الطيف: تصبح القبيلة مرتبة هرمياً بقدر ما يصبح أحد أفرادها السلطان، وعشيرته وزراءَهُ، وهم يشكلون أيضاً المجموعة التي يكون منها من يلونه في السلطة. وفي الوقت نفسه، فإن مؤسساتها السياسية، التي كانت متقطّعة أي «مزاجية» في سياقها الطبيعي، لن تظهر إلى الوجود إلا بسبب الحاجة الناجمة عن الصراع ـ مما يجعلها تأخذ شكل الدولة من استقرار واستمرارية.

إن التعليم الفلسفي الجيد، كما اعتقد أوصى أفلاطون، لا يعدّ المرء للسلطة. وإنما العكس تماماً: التعليم يُضعِفُ الفرد سياسياً.

«ونجد أيضاً الذين يُعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عاديةً بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة. . . ».

فالتعليم واحترام القانون يولدان العجز السياسي، فهما يقوّضان ذلك التماسك الاجتماعي الذي وحده يمنح السلطة. وهذا مخجل أو مربك نوعاً ما بالنسبة لابن خلدون كمسلم، ولذا كان عليه أن ينخرط في مرافعة أو مُحاجّة صغيرة خاصة:

«ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولم يُنقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشدّ الناس بأساً، لأن الشارع ـ صلوات الله عليه ـ لمّا أخذ المسلمون عنه دينَهم كان وازعُهم فيه

من أنفسهم، لِما تلا عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سَورة بأسهم مُستحكمةً، كما كانت ولم تَخدشها أظفار التأديب والحُكم».

وبهذه الطريقة، فإن رأي ابن خلدون في أن التعليم والسلطة يؤديان إلى الضعف السياسي والعسكري يوفّق مع التقوى بالإقرار بأن الصحابة كانوا متماسكين مع استلامهم الشريعة من النبي.

إذا كان التماسك فقط هو أساس السلطة، وهو وحده يشكّل خصائص القيادة وإذا كان لا يتم الحصول عليه من خلال التعليم ـ وإنما بالعكس ـ من أين إذن يتم الحصول عليه؟ والجواب على ذلك واضح جلي:

«أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية» و«إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه».

بعبارة أخرى: يتولد التماسك في مجموعات تعيش في بيئة طبيعية قاسية، بعيدة عن الدولة التي يمكنها فرض القانون عن طريق جماعات مسلحة، ويتولد في مجموعات ترتبط بعضها مع بعض على أساس عصبية الدم أو القرابة أو بشكل مختصر تظهر فقط بين رجال القبائل. ورغم أن ابن خلدون يظهر أحياناً على أنه يأخذ مصطلح «علاقة الدم» بشكل جدي ـ فيقول «احترام روابط الدم شيء طبيعي أو فطري بين البشر» إلا أنه يعرف أفضل من ذلك. فعلاقات الدم ليست شرطاً ضرورياً ولا كافياً للتماسك / العصبية: وإنما هي مجرد وسيلة للحديث عن التماسك. فهي ليست ضرورية:

«إذ نُعرة كل أحدٍ على أهل ولائه وحِلفِهِ للألْفَة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجهٍ من وجوه النسب، وذلك لأَجل اللُّحمة الحاصلة من الولاء مثل لُحمة النسب أو قريباً منها». . . .

كذلك فإن علاقات القرابة ليست كافية، حينما تغيب الشروط الاجتماعية المسبقة لفعّاليتهم وبقائهم في بيئة صعبة قاحلة أو غير محكومة أو محكومة بشكل سيئ.

«ولا يكون للمنفردين من أهل الأَمصار بيت إلا بالمَجاز، وإن توهّموه فزخرف من الدعاوى. وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يُعد سلفاً في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع، وهذا مغاير لسرّ العصبية التي هي ثمرة النسب وتعديد الآباء، ولكنه يُطلق عليه حسب وبيت بالمجاز، لعلاقة ما فيه من تعديد الآباء المتعاقبين على طريقةٍ واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسباً بالحقيقة وعلى الإطلاق، وإن ثبت أنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي فيكون من المُشكّك الذي هو في بعض مواضعه أولى».

«وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك. وأكثر ما رسخ الوسواس لبني إسرائيل. فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمَنبت: أولاً: لِما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لَدن إبراهيم ـ عليه السلام ـ إلى موسى صاحب ملّتهم وشريعتهم، ثم بالعصبية ثانياً: وما آتاهم الله بها من المُلك الذي وعدهم به. ثم انسلخوا من ذلك أجمع، وضُربت عليهم الذلّة والمسكنة، وكُتب عليهم الجلاء في الأرض، وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافاً من السنين. وما زال هذا الوسواس مُصاحباً لهم فتجدهم يقولون: هذا هاروني، هذا من نسل يوشع، هذا من عقب كالِب، هذا من سِبطِ يَهوذا، مع ذَهاب العصبية ورُسوخ الذُل فيهم منذ أحقاب متطاولة. وكثيرٌ من أهلِ الأمصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان».

ومن الواضح أن ابن خلدون يعتبر استخدام الأنساب وادعاءات العضوية أو الانتساب إلى جماعات قرابية ما من طرف سكان المدن عبارة عن نوع من التدليس السوسيولوجي أو أنها ترهات بشكل صريح مباشر،

وهي كذلك ليس لأن الأنساب نفسها بالضرورة غير صحيحة ـ فهي ليست بالصحيحة ولا بالكاذبة ـ وإنما لأنها لم تعد توازي أو تقابل الواقع الاجتماعي الذي قصد أنها تعبر عنه، أي إنها تقابل شعوراً جماعياً أو عصبيةً فعالة، متولدة على أساس الاعتماد على النفس في ظروف قاسية وخارجة على القانون[29]. إذ إن من يسمح بالمحافظة على النظام لصالحه عن طريق القانون ربما بصدق لن يدّعي أن يكون جزءاً من «عائلة». فالعائلة الحقيقية ستسعى لحماية ذاتها. فالأنساب بدون وجود «عوائل» حقيقية هي مجرد كلمات جوفاء. والإذعان للقانون هو خصي سياسي. وابن خلدون يوضح ذلك بجلاء:

«إنّ القبيلَ الغارمين ما أَعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلّة فيه، لأنّ في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف، وأنّ عصبيتها حينئذٍ ضعيفة عن المدافعة والحماية، ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضّيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عائقة كما قدمناه. ومنه قوله (ص) في شأن الحرث لما رأى سكّة المحراث في بعض دور الأنصار: «ما دخلت هذه دار قوم إلاّ دخلهم الذل»، فهو دليل صريح على أن المغرم موجِب للمذلّة. هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خُلق المكر والخديعة بسبب مَلكَة القهر. فإذا رأيتَ القبيل بالمغارم في ربقةٍ من الذل فلا تطمعَنّ لها بملك آخر الدهر. . . ».

(29) بالنسبة للفعالية السياسية والأنساب القرابية المفترضة في المدن انظر:

Brown, *People of Sale': Traditions and Change in a Moroccan City 1830-1930*, Manchester, 1976 ; C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, 1979 ; Sawsan EI Messiri, *Ibn al-balad: A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, 1979; Michael Johnson, 'Political bosses and their gang, in *Patrons and Clients*, ed. E. Gellner and J. Waterbury, London, 1977; Fuad Khuri, From Village to Suburb, 1975.

وشعار النفوس الفخورة بذاتها، على فكرة، لا يقابل شعار «لا ضرائب بدون تمثيل سياسي» وإنما هو يقابل شعار «لا ضرائب على الإطلاق». وبالفعل كانت هناك قبائل وحتى بداية هذا القرن تفتخر بشكل كبير على أنها لم تذعن قط لذل دفع الضرائب. لكن تلك القبائل التي أذعنت للسلطة والضرائب ارتبطت بذلك بسكان المدن وانتمت كذلك إلى عداد أولئك الذين لا يصلحون أن يحكموا. فالذين رفضوا أن يُحكموا هم فقط من يصلحون للحكم: أي إن التعليم السياسي يوجد فقط في البرية. فإذا أردت أن تحكم يجب عليك أن تتعلم أن لا تطيع الأوامر. وإذا كان مقام النبوّة أيضاً يتطلب قضاء فترة في البرية، فإنه بهذه الطريقة يلتقي عنصرا التجديد السياسي ـ القبيلة والنبي.

وهكذا فإن الحضارة الحضرية تعتمد بالضبط في توفير حكامها بشكل دقيق على أولئك الذين لا يمكنها أن تحكمهم والذين يحصلون على الخشونة والتماسك المطلوبين للحكومة في البراري البعيدة القصية. وهكذا، سياسياً، يعتمد المتحضّرون على البرابرة، وهم لا يعتمدون عليهم فقط في السياسة:

«وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عِيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مُشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل. . . ».

لكن نجد أن التبعية معكوسة اقتصادياً:

«إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجيّ والكماليّ. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فما داموا في البادية ولم يحصل لهم مُلك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك، وطالبوهم به». . .

إن التبعية الاقتصادية لرجال القبائل الرُعاة على الحرفيين الحضر

والتجار المتخصصين إنما ترمز إلى تبعيتهم الدينية على أساس الاختصاص الحاسم القائم على التعليم، وهو ينبع من غير الحكم الفردي المطلق الواضح: فهم ليسوا بدواً بدون نوافذ. وهذا عكس ما قد نتوقع أو ما يُؤخذ كمسلَّمة في عالم أفلاطون، حيث سكان الريف الأجلاف مكتفون اقتصادياً ويأملون فقط أن يمكّنهم الترف والحضارة من الوصول إلى الاستيلاء على رقعة جغرافية ما والدفاع عنها، ومن ثم معضلة السياسة. وهنا، نجد أن هذا معكوس، يظهر أن سكان المدن مكتفون اقتصادياً ويحتاجون رجال القبائل القاطنين في البرية فقط من أجل الكماليات، والأهم، للقيام بخدمات سياسية وعسكرية، في حين يقوم العكس في الأمور الاقتصادية: ويورد توكفيل في حديثه عن الجزائر التقليدية في عام 1840 ملاحظة مثيلة:

«كل الإنتاج الصناعي تقريباً محدود داخل إطار المدن»[30].

وتعدِّل المقالة المخصصة عن الجزائر في «الموسوعة الأمريكية الجديدة» الصادرة عام 1858 هذه الصورة قليلاً فقط، مُستثنية البربر بشكل جزئي:

«القبايليون شعب نشط يعيشون في قرى حقيقية وهم مزارعون ماهرون ويعملون أيضاً في التعدين ويصهرون المعادن ولديهم ورش ينسجون فيها الصوف والقطن. ويصنعون البارود والصابون... وهم متمسكون بتقاليد أسلافهم، أما العرب فإنهم يعيشون حياة بدوية وينقلون مضاربهم للرعي وأسباب أخرى».

ولقد كتب هذه المقالة فريدريك إنجلز[31].

ربما كان ابن خلدون يضيف أن ذلك يمكن أن يصدق على ما يسمى بالبيئة الدينية: فحينما يلتزم رجال القبائل بدين كتابي / سماوي فإنهم

(30) Tocqueville, *Oeuvres complétes.*

(31) اقتبست في:

Marxisme et Algérie, ed. R. Gallisot and G. Badia, Paris, 1976.

يعتمدون في النهاية، ليس فقط على الحرفيين والتجار الحضر فحسب، وإنما يعتمدون أيضاً على رجال الدين المتعلمين والمختصين.

وتقسيم العمل هو جوهر الحياة الحضرية. وهو مفتاح القدرة على تقديم تلك الخدمات، اقتصادية أم ثقافية، التي لا يستطيع رجال القبائل أن يقدموها بأنفسهم. وتُعارض فلسفة الحياة القبلية عملية التخصص: فيُحتقر المختص اقتصادياً ويُنظر إلى المختص في القيام بالشؤون الطقوسية أو السياسية بالشك وعدم الاكتراث والسخرية وحتى في حالة احترامه فإنه يُخشى ويقدَّر[32]. وفي ظل الإقطاع الأوروبي، احتقرت فقط طبقة أو شريحة صغيرة نسبياً من عليّة القوم التجارة أو النشاط الاقتصادي. أما في المجتمع القبلي المسلم، فإن الطبقة العريضة الوسطى من رجال القبائل العاديين، فوق الحرفيين ودون النبالة الدينية، ممن يحملون فلسفة تميل إلى احتقار التخصص وازدرائه. لكن لو استعين بهذه الحقيقة لشرح الغياب النسبي للتطور الاقتصادي، فإنه ينبغي أيضاً أن نذكر أنه ورغم هذه الفلسفة الحياتية، تولّى رجال القبائل التجارة برشاقة وبدون أسف في اللحظة التي تسمح بها الظروف السياسية ـ وأحياناً حتى أسرع من ذلك.

وحاجة رجال القبائل الاقتصادية والدينية ـ الثقافية لسكان المدن، في النظام الاجتماعي التقليدي، مهمة بشكل عميق وربما تشكل ثاني أهم حقيقة في عالم ابن خلدون، إضافة إلى تبعية المدن السياسية للقبائل. وهذه التبعية المتبادلة تحافظ على التماسك العام للمجتمع في شكله الفريد وتساعد على تفسير ما يمكن أن يكون أعظم الألغاز جميعها: لماذا ينبغي أن يكون مجتمع هش سياسياً متسقاً جداً ومتجانساً ثقافياً.

---

(32) Cf. Martha Mundy, 'Sana'a dress, 1920-75, to appear in *San'a': An Islamic City*, ed. R.B. Sarjeant and R. Lewcock

وانظر:

T. Gerholm, Market, *Mosque and Mafrag*, Stockholm, 1977.

نمط اجتماعي:

يمكن تلخيص المجتمع الذي رسمه ابن خلدون ببراعة على أساس مصطلحات أخرى، توضح التعارض بينه وبين أشكال اجتماعية أخرى. فقدرة ابن خلدون على الفهم والاستيعاب رائعة جداً فيما يتعلق بتصوره أنه كان يصف النوع الوحيد من المجتمع البشري، أي المجتمع بالمطلق في أي مكان كان. وكان تحليله يعني أنه يعيد ذلك إلى خصائص بشرية أساسية أو فطرة اجتماعية ولا يعتمد على أي خصوصيات ثقافية. وفي هذا كان على خطأ: فلقد كان من الجدير بالملاحظة لو أنه رأى ما كان يجري في أفقه، افتقد مقابلته بغيره. ففهم ابن خلدون يرفض الرأي القائل بأن الوجود يقتضي الاختلاف وأن ما يختلف فقط عن الأشياء الأخرى داخل الأفق الواحد يمكن أن يُفهم.

ويجدر رسم الخطوط الخارجية لهذا العالم في ضوء مصطلحات غير مصطلحاته. إنه عالم قبلي أو ربما عالم معظم أو أكثر الحياة الريفية فيه هي حياة قبلية. فماذا يعني هذا؟ إنه يعني أن صيانة النظام في الريف أو في الصحراء أو في الجبال إنما يقع في يد المجموعات المحلية المعرّفة على أساس قرابة حقيقية أو مفترضة أو علاقات تقوم على حماية شبه قرابية. وهي تعني أن هذه الجماعات المحلية غير مقسّمة طبقياً سياسياً بشكل نسبي: فلديهم قادة لكن هؤلاء القادة يعتمدون على مساعدة أتباعهم المسلحين ومن ثم لا يمكنهم أن يستبدوا بهم.

والقبائل على ثلاثة أنواع: وبحسب المصطلحات الأفلاطونية هم، ذئاب وقطعان وكلاب حراسة. فهناك قبائل قوية بدرجة كافية تمكّنها من تحدي السلطة ومقاومة دفع الضرائب وبالتالي صيانة تماسكها وروحها والمحافظة على ما يسميه ابن خلدون مُناسبتهم أو صلاحيتهم للسلطة الملكية، وإن كان يمكن عموماً الوصول إلى ذلك فقط حينما يفرض الدين عصبية أو تماسكاً على المجموعة برمتها. وهؤلاء هم الذئاب. ويوجد أيضاً

أولئك، الذين في الأصل كانوا من بين الذئاب، ممن نجحوا بدرجة كافية في الحصول على السلطة الملكية عن طريق هزيمة المناطق التي يمكن أن تمارس فيها السلطة - أي المدن والمناطق المستقرة التوطن. وهؤلاء هم كلاب الحراسة[33]، وأخيرا هناك القطعان التي خضعت للسلطة غير عابئين بفقدان النسيج الأخلاقي الذي كان بالإمكان أن يجعلهم ملكيين وخسارة ذلك النسيج كلياً يؤدي إلى التعود على القبول والإذعان[34].

ويتضمن هذا التصنيف للقبائل أيضاً نوعاً من علم الاجتماع السياسي يتناوله ابن خلدون بشكل مفصل. فتقوم الحكومة من طرف قبائل متماسكة ومن كلاب حراسة، كانت ذئاباً فيما مضى وتحوّلت إلى كلاب حراسة، وهي تمارس حكمها على المدن وعلى القطعان. ولا وجود لفكرة حكومة مكونة من الناس تحكم الناس لصالحهم، فهي فكرة جوفاء، مجرد هراء. وحينما تقود الظروف الحديثة إلى التحام المصطلحات الديمقراطية مع روح ما يقدمه ابن خلدون، فإننا نحصل على أنواع متميزة من «الديمقراطية

(33) فيما يتعلق بكلاب الصيد الثانويين والقبائل التي تعطي بعض الامتيازات لخدماتها انظر:
William Schorger, 'The evolution of political forms in a North African village' يصدر قريباً،
J. le Coz, 'Les Tribus Guichs au Maroc', in Revue de Géogrphie du Maroc, no. 7, 1965.

(34) بالنسبة للفروقات بين الشرق الأوسط وشمال افريقيا، نجد أن الأول به نسب عالية من السكان المستوطنين وبه فلاحين وقبائل تسكن المدن، انظر:
E. Burke, 'Morocco and the Milddle East: Reflection on some basic differences', *European Journal of Sociology*, 10, 1969.
وفي الحقيقة في مناسبات يمكن مناقشة العلاقات الحضرية الريفية في الشرق الأوسط مع قلة المراجع عن القبائل والبدو، كما لو أن الأمر في غاية الصعوبة، أو أن الحضر دائماً هم الأكثر بروزاً، انظر على سبيل المثال:
Gabriel Baer's 'Town and village -. dichotomy or continuum?, '*Asian and African Studies*, vol, 11, no. 1, 1976.
وهي عبارة عن مراجعة لكتاب:
Richard Antoun and Ilay Harik (eds), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, London, 1972.

الشمولية» حيث تغطي الشعارات الشعبوية على السياسة القائمة على المحسوبية والرعاية القرابية. ففي ظل الظروف الحديثة، غالباً ما يلاحظ أن الحكومة تقوم على شبكة المحسوبية، التي لها بدورها قاعدة مجتمعية أو مكانية. وهذا لم يعد يشكّل حالة من أشكال الأنظمة الخلدونية الصرفة، تشترك فيها مجموعة قرابية منتصرة برمتها في حق الاستمتاع بمكاسب الحصول على السلطة الملكية (ربما لم يوجد قط مثل هذا النظام في شكله النقي الصرف. فالخدمات المتبادلة كانت مهمة دائماً. ومن غير المحتمل أن تُمنح الامتيازات بشكل آلي بفضل الرجال وموقعهم في سلسلة نسب ما، دون تدخل اعتبارات أخرى). لكن لهذا النظام شيء آخر مشترك مع النموذج أو النمط القديم. فروابط الرعاية أو المحسوبية لم تبدع بشكل اعتباطي وحر في سوق فساد مفتوح. وإنما يُحسب تشكيلها على أساس تفضيل روابط جماعية موجودة سلفاً. وأمثال هذه الأنظمة، وهي الآن منتشرة بشكل واسع، ربما ينبغي أن تُعتبر شكلاً سياسياً مختلطاً أو تشكل مرحلة وسطى من أنواع الحكومة الخلدونية الجديدة.

ومن المدهش كم كان ابن خلدون عالم اجتماع وضعيّاً أكثر منه فيلسوفاً سياسياً معيارياً. فهو لا يضيع وقتاً طويلاً في الوعظ والإرشاد. ويخبرنا ما هي السلطة السياسية ويعطينا تاريخها الطبيعي، وهذا كل شيء. إنها حُكم جماعات متماسكة لجماعات أخرى أقل تماسكاً أو أقل حظاً وكذلك حُكم المدن والفلاحين من جانب القبائل إن وجدوا. وبين القبائل الحرة لا يوجد عدل أو قانون غير ما تفرضه الجماعة نفسها لنفسها، وفي المناطق المحكومة يوجد حكم القانون الذي يعني بكل بساطة أن الحكام يحتكرون الظلم بدرجة واسعة كبيرة (وإن كان، وبشكل مدهش، ليس لهم الحق في ممارسة العنف المشرعن):

«يتم تجنب العنف المتبادل بين الناس في البلدات والمدن عن طريق السلطات والحكومة التي تبقي الجماهير تحت سيطرتها ضد اعتداءات أو

عنف بعضهم على بعض. وهي بذلك تمنع قيام الظلم المتبادل وتحول دون وقوع مثل هذا الظلم من الحاكم نفسه».

والمعضلة التي يشترك فيها أفلاطون والليبراليون المحدثون والتي حلوها بشكل مختلف جداً (إما عن طريق البحث عن الكمال في الحكام وإما عن طريق التخفيف التعددي للنقص الذي لا مرد له) ـ أما كيف يمكن منع وقوع الظلم من طرف السلطة نفسها وكذلك الظلم الذي يرتكب بين رعاياها ـ فلا يظهر أنها شغلت ابن خلدون كثيراً. فمن الناحية الأخلاقية، لا يوجد كبير خيار بين الذئاب وكلاب الحراسة. فهم يختلفون فقط في مواقعهم أو حظوظهم أو تماسكهم. وهذا أيضاً يبدو حقيقة عن المجتمع الذي كان جزءاً منه وكان يقوم بوصفه. ولا نجد في نقاشه سوى قواعد أو نصائح حصيفة للملوك ولا شيء أكثر من ذلك ـ إذ نجد على سبيل المثال حِكَماً من أمثال أن القسوة الزائدة لا تؤدي إلى نتائج وأنها ليست لمصلحة الملوك.

ونموذج ابن خلدون ليس نموذجاً مستقراً ثابتاً، وديناميته، هي نوع من نظرية دوران النخب القبلية، في أفضل أجزائها المعروفة. وهذه النظرية جلية واضحة بطبيعة الحال ضمناً في تصنيف القبائل، وفي الرأي القائل بأن كلاب الحراسة كانوا في السابق ذئاباً وقدرهم أنهم سينتهون إلى قطعان.

وتؤدي السلطة والامتيازات السياسية المصاحبة لها إلى تآكل ذلك التماسك الذي أعطى جماعة ما السلطة وقادتها في الأساس. وعندما يضعف التماسك، يعتمد الحاكم على المرتزقة بدلاً من الأقرباء. وعندما تنكمش سلطته والرقعة التي يحكم، فإن الضرائب الجائرة لن تجلب سوى عوائد أقل مما كانت الضرائب المعتدلة تجلبه في الماضي في أيام الغزو والتوسع، لذا فإن طلبات الحاكم تجعل رعاياه مستلبين وفي الوقت نفسه تتراجع نوعية دعمه. وفي النهاية سيكون هناك نوع من التماسك الجماعي، ويظهر ذئاب محاربون أكثر مناسبة للسلطة بناء على خصائصهم يحلون محل كلاب

الحراسة الذين استنفدوا ـ على أنهم سيواجهون المصير نفسه بعد أربعة أجيال.

وربما كان الدوران داخل بناء ثابت مستقر خاصة جوهرية في بيئة عامة معينة أو في أسلوب إنتاج معين أو إعادة إنتاج. وهي بيئة يتزامن فيها وجود رعوية بدوية أو رعوية جبلية مع مراكز تجارية وحضرية ذات إنتاج حرفي، ويمنح بداخلها التماسك والحراك على تلك الجماعات المتداخلة في وحدات دعم متبادلة ندعوها قبائل. وفي الوقت نفسه يضفي المستوى العام للأداة الثقافية والفنية نوعاً مختلفاً من المركزية أو الشرعية على المدن. فهذه المدن لا يمكن الاستغناء عنها اقتصادياً وتؤكد النصوصية مكانتها وتقوّيها. والنتيجة هي نوع من دوران القيادة ونوع من التكافل بين تماسك قبلي فجّ ورقة حضرية عالية وصفها ابن خلدون(35)، حيث تقدم القبائل الحكام وبعض الكماليات وتقدم المدن أدوات أساسية وشرعية أخلاقية.

وهذا النموذج ليس إسلامياً بالضرورة إسلامي: فهو يظهر كما لو كان جوهرياً في هذا النوع من البيئة. ولقد وجد في المناطق القاحلة قبل الإسلام، ومن المهم أن هذا النموذج الدائري أو «المعكوس» قد لاحظه علماء كالماركسيين، ربما يتوقع منهم أن يبحثوا عن تحولات بنيوية بدلاً من مجرد تكرار لنموذج متماثل بشكل أساسي. ويظهر أن بداوة المناطق القاحلة لا تدعم مثل تلك التوقعات لتحولات جذرية عميقة. فنجد خازانوف، وهو عالم سوفييتي موثوق به متخصص في دراسة بداوة وسط آسيا والبداوة

(35) لصورة تفصيلية عن هذا النوع من السيطرة في زماننا، انظر:

Philip C. Salzman, "The Proto-State in Iranian Baluchistan", in *Origins of the State,* ed, R. Cohen and E.R. Service, Philadelphia, 1978.

وليس دائماً في كل مكان تكون حالة غزو البدو على السكان المستقرين. أحياناً هناك حالات يعض فيها الإنسان الكلب، فيظهر أن سكان الواحات الزراعية الصينية يغزون بنجاح وبقسوة رعاة القطعان من بدو المغول، انظر:

Caroline Humphrey, 'Life in the Mongolian Gobi', *The Geographical Magazine,* 1971, vol, XLIII, no, 9.

عموماً، يرى أن بدو وسط آسيا قد يكونون من بين أول من بدأ النموذج عن طريق إبداع دولة تغلب عليها البداوة[36].

«خلال الثلاث آلاف سنة الماضية تقريباً، وفي داخل عالم البداوة في السهوب الأوراسية، كانت التطورات الدائرية واضحة بجلاء على حساب التطورات التراكمية. وإن كانت التطورات التراكمية لها مكانتها فإنها في الأعم كانت بسبب منبّهات وفدت من العالم الزراعي»[37].

ويعبّر متخصص سوفييتي آخر في البداوة، ماركوف، عن النتيجة نفسها بتوكيد مماثل:

«الحكومة الزراعية ظاهرة لا يمكن عكسها. فلقد غيرت نمطها لكنها لم تتمكن من الغياب طالما بقيت طبقة مضادة من التناقضات.

لكن عندما نأتي إلى البداوة فإن الحقائق التالية تبرز: التحول في التنظيم الاجتماعي من «بداوة مجتمعية» أي «بداوة عسكرية» والعكس، هي ظواهر عكوسة. فبعد انهيار الإمبراطوريات البدوية، تظهر حكومات جديدة في المناطق الزراعية تابعة لها ويعود إلى الظهور الرعاة المتنقلون والتنظيم البدوي المجتمعي في شكل أو آخر»[38].

ويقصد ماركوف «بالبداوة المجتمعية» شكلاً اجتماعياً يوازي الانقسامية القبلية، ويقصد «بالبداوة العسكرية» افتراض وجود دور سيطرة سياسية من طرف أمثال هذه الجماعات في المجتمع الواسع الكبير بما في ذلك سكان المدن والمزارعين. وهكذا تثبت آراء ابن خلدون رغم أنه لا يُذكَرُ بالاسم.

لكن إذا كان الأمر كذلك، إذاً فما هي أهمية الإسلام في كل هذا؟ لقد عنى انتشاره في المنطقة الجافة القاحلة أن هذه العملية الدائرية أو

(36) انظر 'The early state among the Scythians', in *The Early State*, ed. Henry J.M. Claessen and Peter Skalnik, The Hague, 1978.

(37) A.M .Khazanov, Sotsialnaia Istoria Skifov (The Social History of the Scythians), Moscow, 1975.

(38) G.E. Markov, *Kochevniki Azili* (The Nomads of Asia) Moscow, 1976.

«العكوسة» سيقوم بها في المستقبل شركاء يتكلمون نفس اللغة الأخلاقية، ممن بإمكانهم أن يتبادلوا التعارف مع بعضهم البعض وهو ما لم يكن ممكناً حينما تاجر وحارب بدو وسط آسيا وسهولها وسكان المدن الإغريق في القِرم أو المزارعين الإيرانيين في منطقة القفقاز. وعليه، أصبح البرابرة متقبلين للدعوة. فمثلاً بإمكان رجل دين معارض من البلدة أن يقودهم إلى المدينة ليستبدل أسرة حاكمة فاسدة أو منهكة أخلاقياً. وحينما ينصّب الحكام الجدد فإن بإمكانهم مباشرةً أن يحصلوا على الدعم الإداري والتنظيمي والبلاطي وإلى حد ما على التوجيه الأخلاقي أو حتى الحدود الدستورية من طرف طبقة من العلماء يتكلمون مصطلحاً يفهمه الحكام القبليون الجدد أو على الأقل يقدرونه. لذا فإن بإمكاننا القول إن الإسلام قدم لغة مشتركة وبذلك نوعاً من الانسيابية لعملية كانت تحدث على أي حال وإن كانت تحدث من قبل بشكل أكثر بطشاً وبربريةً.

ففي شرق آسيا، قام البدو أيضاً بدور الغزاة وشكلوا دولاً. لكن المناطق التي حكموها كانت على أي حال مركزية سياسياً: أي إن البدو من وجهة نظر تكوين الدولة، كانوا زائدين عن الحاجة وكان دورهم السياسي غير ضروري: فلقد كانت الدولة قائمة على أسس متينة على أي حال، ولم تكن هبة قبلية. وهذا يجعلها تختلف عن عالم ابن خلدون، العالم الذي كان لا يمكن فيه الاستغناء عن البدو وكانوا دائمي الحضور. فهم هناك (أي في شرق آسيا) لم يبدعوا، بحسب مصطلح ماركوف، دولة زراعية لا يمكن عكسها. لذا فإن هبة الدولة يجب أن تجدد بشكل دوري. لقد كان بدو شرق آسيا طارئين بينما كان البدو المسلمون ضروريين.

وتوجد مقولة في أعمال جيرمان تيلون تسعى إلى شرح الخصائص المعروفة جداً لهذه الجاليات القبلية أو «لجمهوريات أبناء العمومة» هذه، وهي خصائص مثل المساواة بين الأقرباء وانتشار المسؤولية المدنية والعسكرية وحبّ تملك نساء العشيرة وكذلك فيما يتعلق باكتشاف وانتشار

الزراعة والحاجة للعمالة التي تقتضيها[39]. ومن الغريب أن تجد مؤلفة تعزو لإنسان البحر المتوسط المبكر هذا الموقف المركنتالي والمعارض للتجارة الحرة إزاء النساء وتبادلهن. وبخصوص هذه النظرية، يظهر أنهم، وذلك دفاعاً في تحدٍّ لكلود ليفي ستراوس، فضلوا أن يعرفوا جماعاتهم عن طريق الاستبقاء بدلاً من مبادلة النساء. ولماذا يفترضون أن التبادل لا يمكن أن يكون مفيداً، وأن توسيع مدى مفهوم بنات العم داخل الجماعة سيؤدي إلى تراكم أسرع للقوة العاملة أكثر من تبادل حكيم لعرائس منتجات للعمالة؟ لكن وفوق كل شيء، إذا كان هذا هو التفسير، فلماذا لا تُظهر مجتمعات فلاحين غير مسلمين بنية مثيلة إلا نادراً؟

يظهر لي أن من المعقول أكثر أن ننسب جمهورية أبناء العمومة إلى الرعوية، والحاجة إلى الجمع بين الدفاع عن المرعى وصعوبة اضطهاد الرعاة والتفاعل التسلسلي الذي يضطر الجاليات المتجاورة إلى التنظيم بصورة مشابهة. ولا يمكنني أن أزعم حلّ مشكلة زواج بنات العم، لكن ما من شك في أنها تساعد على تماسك العشيرة الواحدة. فبالنسبة لرجل قبيلة، العشيرة لا تعني فقط المرعى وإنما أيضاً عرائس. فبدون عشيرتك أين بإمكانك أن ترعى قطعانك وممن سيتزوج ابنك؟

سيكون من المبالغة القول إن من المقدَّر على الرعاة العيش في ظل شكل «انقسامي» من التنظيم الاجتماعي، وإن ثمة مجتمعات رعوية لا تُظهر هذا الشكل، لكن يظهر أنها تميل نحوه بقوة. فالراعي يكون تحت رحمة أي مجموعة من الرعاة أو ربما كان تحت رحمة هجوم راعٍ آخر. وضمانه الطبيعي ضد أمثال هذه المخاطر هو أن يشكل رابطة تعاونٍ مشترك. أو أن ينضم لإحداها، تستطيع أن تدافع عن المرعى ومورد الماء وغير ذلك، وتنتقم له إن قتل. لكن مثل هذه المجموعة الصغيرة هي الأخرى تحت

(39) Germaine Tillion, le Harem et les cousins, Paris, 1966.

رحمة الروابط الأكبر لأمثال هذه الجماعات، أو بعبارة أخرى تتكرر المقولة عند كل مستوى حيثما تبرز مصلحة أو يبرز خطر. وفي الوقت نفسه، تمنع حركة الرعاة وثروتهم قيام مركزية وتقسيم عمل سياسي ـ عسكري داخل هذه المجموعات: من الصعب عادة استخلاص فائض قيمة عالٍ من أمثال هؤلاء الناس، إذ مع احتفاظ أفرادها بسلاحهم للقيام بالدفاع الخارجي فإن هذه الأسلحة موجودة أيضاً لدفاعهم الداخلي ضد الاضطهاد أو الظلم. لكن دون فائض، لا توجد مؤسسات عسكرية سياسية متخصصة. وبذلك تكون الدائرة كاملة تامة. ونتيجة كل هذا هي ذلك التراكب المميّز للجماعات «المتداخلة» ذات الأحجام المختلفة وذات النزعة المساواتية وغير المركزية داخلياً والتي لا يظهر فيها مستوى حجم ما أكثر أهمية من المستويات الأخرى. لا يوجد إذن مستوى امتياز ما لتمييز الوحدات السياسية.

ويساعد هذا على شرح ولع أو نزوع الجماعات البدوية أو شبة البدوية إلى تعريف الذات على أساس النسب. فبالنسبة للشعوب الانقسامية المستقرة النسب اختياري، وإن كان يستخدم في الغالب. فالناس الذين لهم عنوان واضح جداً يمكن أن يعرفوا على أساسه. لكن البدو، الذين ليس لهم مكان محدد مستقر، لا يمكن أن يعرّفوا أو تعرّف وحداتهم المتداخلة على أساس موقعهم. لذا فهم بحاجة إلى أنساب والنسب أو العضوية في جماعة هي عنوانهم الوحيد. وطالما أن حركتهم منتظمة، كما هي في العموم، فإن المنطقة غالباً ما تعرف على أساس جماعة اجتماعية لا العكس. فالمرعى هو مرعى الشعب الفلاني (والعضوية إلى الجماعة تمكن من الوصول إلى المراعي) بدلاً من تعريف الشعب على أساس المكان.

دورة التجارة ودورة الأسر الحاكمة القبلية

من المثير أن ابن خلدون وهو يصف تدهور الأسر الحاكمة فصّل نظرية كينزية في الاقتصاد وهي تشمل بشكل واضح مفهوم المضاعف.

ويوجد فارق حاسم: ففي حين يرى كينز أن الطبقة الوسطى، بميلها العظيم للادخار، هي التي تتلقى اللوم على الفاعلية غير الكافية للطلب ومن ثم على الكساد الاقتصادي، فإننا نجد في عالم ابن خلدون أنّ من يستحق اللوم هو البلاط والحكومة اللذين لا يشكلان مجرد العلاج المحتمل وإنما أيضاً السبب الأولي لتدهور دورة التجارة. إنه ميل الحكومة للادخار في أوقات لا تستجيب فيها فرص الاستثمار لفترة ركود تجاري، مما يؤدي إلى التراكم المضر على الطلب الذي بحسب نظرية كينز تلام عليه الطبقة الوسطى:

«إن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية، والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتَجَن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها، قلّ حينئذٍ ما بأيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جُملة وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم. فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك؛ لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتِمار والمعاملات ونَفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذٍ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أُمّ الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرَج، فإن كسدت وقلّت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده».

ربما كانت هذه واحدة من أفضل وأعظم الصرخات التضخمية والتوسعية المضادة لفكر ميلتون فريدمان. لكن رغم أن ابن خلدون كان توسعياً فإنه بكل جلاء لم يكن يسارياً. فقد كان يعارض بشكل واضح دخول الدولة مجال الأعمال التجارية:

«في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية».

كذلك لم يرَ ضرورة وجود أي نوع من ضبط للأسعار أو تدخل في شؤون السوق:

«. . . ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرّض لها غضاً أو بأيسر ثمن، إذ لا يجد من يناقشه في شرائه فيُبخس ثمنه على بائعه. . . ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلاّت، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حَوالة الأسواق ولا نفاقَ البياعاتِ، لما يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانها إلا القيَم وأزيد، فيستوعبون في ذلك ناضّ أموالهم، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عُروضاً جامدة، ويمكثون عطلاً من الإدارة التي فيها كسبُهُم ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخسِ ثمن. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يُذهب رأس ماله، فيقعُد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العَنت والمضايقة وفساد الأرباح، ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جُملة، ويؤدي إلى فساد الجباية».

ومن الواضح أن ابن خلدون يرى أن الحكومة ينبغي أن تحصر نفسها بدعم الطلب الكلي على الطريقة الكينزية وتترك الباقي للسوق، دون أن تتدخل في شؤون تلك السوق.

ولكن لنعد للموضوع الرئيسي: وعن طريق هذا الكساد بشكل جزئي، والنتائج الاقتصادية المترتبة على التدهور السياسي وبشكل أساسي عن طريق الضعف السياسي نفسه، يتم تدوير الموظفين الحاكمين، رغم أن البنية نفسها تبقى على ما هي عليه. وإذا ما قلنا إن ابن خلدون مفكر متشائم فإن هذا يعطي انطباعاً خاطئاً، ويوحي بأن نوعاً من الحزن يطغى على علم اجتماعه السياسي، وأنه محصور بنوع من الإنجاز التام الذي تنصهر فيه مزايا الحضارة

ومزايا التماسك والسلطة وتهب البقاء للغنيمة. ولا يبدو أن ثمة حضوراً للتطلّع الأفلاطوني في القضاء على التدهور والانحلال ولا الفكرة الحديثة، عن تحسن مستمر يتوّج بتحول جذري للحالة الإنسانية للأفضل - أي «للتقدم». فهو، أي ابن خلدون، يقبل بالعالم الاجتماعي - السياسي كما يجده ويصفه على حالته القائمة.

نقطة التقاء

النموذج المقدم هنا للحضارة الإسلامية التقليدية هو بشكل أساسي محاولة لدمج علم اجتماع ابن خلدون السياسي مع نظرية هيوم عن تأرجح الدين. فلن تكفي نظرية هيوم لوحدها وبالصورة التي هي عليها: فهي ذات ميل سيكولوجي شديد وغير متماسكة كلياً. وهي تصف الظواهر بتأنق ودقة وبصيرة، لكن بشكل ضيق جداً حينما تحدد جذور تلك الظواهر. وهذه لا يُبحث عنها بشكل كلي في القلب الإنساني، في ميله نحو التملق الذليل التنافسي للقوي والاستخدام الجبان للوسطاء والدلالين حينما يسعون للحصول على هبات أو مزايا من العظيم الذي لا يمكن الوصول إليه. وهذه المزايا موجودة دون شك فينا وتلعب دون شك دورها في توليد فكرة الإله المعصوم البعيد والخفي، وعلى العكس في إنتاج شبكات الوصاية أو الرعاية الروحية التي تتوسط بين الإله والبشرية. لكن هذه ليست الاعتبارات الوحيدة التي تدفع الرجال نحو أحد طرفي الطيف الديني الذي رسمه هيوم. فثمة عوامل اجتماعية أيضاً، هي متطلبات أنواع التنظيم الاجتماعي التي يجد الناس أنفسهم وسطه. والتنظيم الاجتماعي ليس غير مكترث بالأسلوب الديني. فكل نوع من التنظيم يحتاج ويفضل أسلوباً ما. ويجب أن تضاف هذه الجوانب الاجتماعية لوصف هيوم قبل أن يصبح مناسباً. بعبارة أخرى: ما هو الميل الديني الطبيعي لسكان المدن والذئاب القبليين؟

وكما أشرنا، الشكل المميز للتنظيم الاجتماعي للشعوب المسلمة

القبلية في المناطق الجافة القاحلة هو ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا بـ«الانقسامية». فرجال القبائل المسلمين، المنتشرون بشكل عام في المناطق الجافة الممتدة من جبال الهندوكوش إلى الأطلنطي ونهر النيجر، هم بشكل عام انقساميون، رغم أن هذا النوع من التنظيم موجود أيضاً في أماكن أخرى وبين شعوب غير إسلامية. ووصف مجموعة قبلية بأنها انقسامية لا يعني فقط مجرد تصنيفها، وإنما يعني أيضاً بدرجة كبيرة تفسير تنظيمها. وربما احتوى مصطلح انقسامية على أكثر من تصنيف، إنه يحتوي على نظرية. وهذه النظرية بسيطة وأنيقة وبحسب تقديري صحيحة لدرجة كبيرة.

وهناك نقد متميز بأسلوب ماركس للنظرية فيما كتبه غالسوت وباديا (Gallisot and Badia) في كتابهما: الماركسية والجزائر (باريس 1976، ص 238):

«يبقى الاتجاه عن طريق الانقسامية وصفياً بشكل صرف ويجعل المجتمعات معلقة في الهواء عن طريق إهمالها تحليل نشاطاتها الإنتاجية...».

والافتراض أن الوصف «الانقسامي» لبعض المجتمعات القبلية هو «وصفي صرف»، ربما ينبع من الافتراض أن الشرح أو التفسير الأصيل يجب أن يكون في ضوء أسلوب الإنتاج. وفي الواقع، الانقسامية هي نموذج تفسيري وإجابة تفصيلية على السؤال: كيف يتم الحفاظ على النظام في غياب مؤسسة مركزية تقوم على فرض القانون والنظام؟ والافتراض هنا بالتأكيد هو أن المشكلة الأساسية هي مشكلة سياسية وإضافة إلى ذلك هي سياسية بمعنى لا يشمل بالضرورة استغلال «طبقة» لطبقة أخرى: المشكلة هي الوصول إلى التعاون في استخدام المراعي وفي التجارة... الخ، دون اللجوء إلى حاكم فعّال لا يكون ضرورياً أو ممكناً بشكل عام. والطريقة التي تحلل بها هذه المشكلة السياسية لا تتجاهل على الإطلاق النشاطات الإنتاجية والاحتياجات الاقتصادية للوحدات الانقسامية وإنما على العكس تؤكد عليها

وتبرزها: فعلى سبيل المثال الهجرة الموسمية الرعوية تتطلب تنظيماً مركباً لاستخدام المرعى في مواسم مختلفة، ويسبق افتراض وجود التنوع الأيكولوجي التجارة والأسواق. ومن ثم يجب أن يكون هناك تنظيم ـ أي الاتفاق على ترتيبات معقدة وتطبيقها وفرضها وحماية التجارة لكن دون وجود مركزية وبدون تمركز السلطة والقوة. وهذا بشكل دقيق ما تحققه الانقسامية.

والفكرة الإجمالية بأن نسق تنظيم سياسي ليس تفسيرياً وإنما وصفياً لا يفترض مسبقاً وجود نوع من الحتمية الاقتصادية فحسب، وإنما الفكرة الأعمق من الناحية المنطقية والأكثر إثارة للنزاع تقول إن المجالات الاقتصادية والسياسية يمكن بشكل عام أن تُميز (والرأي المضاد يرى بالضبط أن قدرة التمييز هذه بين هذين المجالين إنما هي الصفة المميزة لنوع واحد من المجتمع. بعبارة أخرى، القدرة على الفصل بين هذه المجالات الثلاثة محددة وهي ليست خاصية جوهرية). ففي المجتمع الانقسامي العديم الرئاسة أو شبه عديم الرئاسة، يصبح التفريق أو التمييز بين ما تملك وما يمكن أن تدافع عنه بشكل فعال صعباً للغاية. فالمجموعات المنتجة والمدافعة عن الثروة هي إلى حد كبير واحدة. فالمنتج هو نفسه العسس وهو لا يفوِّض الأمر إلى عسّاس. والوحدات «المتداخلة» حاملة حقوق الملكية، التي «تتداخل» بدورها بالتالي ولا تحول دون حقوق أسرة معينة في هذا السياق، هي أيضا الوكيلة لقيام النظام وفرضه (فبإمكان الأسرة أن تملك حقلاً لكن ليس بإمكانها أن تتصرف فيه خارج المجموعة الانقسامية ودون موافقتها، وينطبق الأمر نفسه فيما يتعلق بالتصرف في النساء). صحيح أن ادعاءات الملكية المتنازع عليها تقع لكن الإجراءات القانونية لحل أمثال هذا الصدام أو النزاع لا يمكن تقريباً تمييزها عن إجراءات وطقوس الحكم في العلاقات الدبلوماسية بين المجموعات عموماً.

وفكرة أن مفهوم الانقسامية هو مجرد وصف يُفترض أنها تنبع أيضاً

من حقيقة أن المفهوم نفسه مستعار من تشكيل المفهوم الذاتي للسكان الأصليين. وهذا في حد ذاته يجعل هذا المفهوم تفسيراً لا بالصحيح ولا بالخاطئ (غير الصحيح) كتفسير: فالوعي الزائف ليس حالة إنسانية كونية، وإنما هو مجرد حالة عامة. فليست كل المعتقدات المحلية كاذبة أو خاطئة. والنقد القائل بأن «الانقسامية» ليست شرحاً على الإطلاق يجب أن يُميز عن الرأي القائل بأنها كاذبة، رغم أنها تفسيرية.

فما هي سمات المجتمعات الانقسامية وكيف تفسرها النظرية المفترضة أو المقررة؟ ربما من الأفضل استخدام كلمات الرجل، المسؤول أكثر من أي شخص آخر عن تفصيل نظرية الانقسامية، السير إدوارد إيفانز ـ برتشارد:

«لكل جزء من القبيلة، من أصغرها إلى أكبرها، شيخها أو شيوخها. والنظام القبلي، هو عادة عبارة عن بُنى انقسامية في كل مكان، عبارة عن نظام تعارض متوازن بين القبائل وأجزاء قبلية من أكبر التقسيمات إلى أصغرها، ولذا فإنه لا يمكن أن توجد أي سلطة وحيدة في القبيلة. والسلطة موزعة في كل نقطة من نقاط البناء القبلي والقيادة السياسية محدودة في حالات تتصرف فيها القبيلة أو القسم بشكل تضامني. ويحدث هذا مع القبيلة فقط في حالة الحرب أو في حالة التعامل مع سلطة خارجية... ومن الواضح أنه يصعب وجود أي سلطة مطلقة تكمن في شيخ واحد لقبيلة ما عندما يكون المبدأ الأساسي للبناء القبلي متعارضاً بين أقسامه. وفي مثل هذه الأنظمة الانقسامية لا توجد دولة ولا حكومة بالصورة التي نفهمها لهذه المؤسسات»[40].

وتتوزع في المجتمع الانقسامي القوة والمزايا الأخرى بشكل عادل. وعموماً يحمل الذكور جميعاً أو نسبة عالية منهم السلاح ويعملون بشكل شرعي على صيانة النظام وحمايته والدفاع عن الجماعة. والثأر يعد مؤسسة

(40) E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.

رئيسية. وهو يعني أن مجموعة الأقرباء تعد مسؤولة بشكل جماعي عن سلوك أي فرد منها وتتحمل عبء أن تكون هدفاً للآخر بالثأر أو المساهمة في جمع الدية كبديل للقتال إن قام أي فرد منها بعنف ضد فرد من جماعة أخرى. وكذلك تكون ملزمة أخلاقياً أن تقتص من أي عنف ضد أي فرد من جماعتها وتحصل على جزء من أي دية تدفع له. إن هذه المخاطرة وهذا الالتزام هو ما يحافظ على التماسك، الذي بحسب تقدير ابن خلدون، جعل أمثال هذه الجماعات مناسبة لأن يصحبوا حكاماً ووهبهم القدرة على الحصول على السلطة الملكية حينما تكون الفرص أو الظروف مواتية.

وقسمة السكان الذكور إلى محاربين ومزارعين كما هو الحال في الإقطاع، غريب عن أمثال هذه المجتمعات. ولقد تم الاكتشاف والاستكشاف الأوروبي للمجتمع المسلم القبلي بشكل أساسي بعد قيام الثورة الفرنسية، وجرى غالباً على أيدي رجال - قبل لورنس بوقت طويل - كانوا مهووسين بتوق وحنين لأوروبا قديمة سابقة لانتشار مثاليات المساواة. رجال من أمثال الجنرال داماس المبعوث الفرنسي للأمير عبد القادر أو تشارلز هنري تشرشل، الإنجليزي الذي كتب سيرته، كانوا من أوائل من أعد صورة رومانسية فالنتينية عن المجتمع العربي. لقد كانوا لا يبحثون عن البرِّي النبيل وإنما يبحثون عن النبيل البرِّي. وسواء كان يملك الصفات التي تطلبوها أم لا، فإنه لم يكن حقاً شخصية أرستقراطية بالمعنى الإقطاعي الصرف، أي إنه ينتمي إلى طبقة متميزة قانونياً ومعزولة من المحاربين. وإنما كان كبير القبيلة أو أحد كبار رجالها ويرتبط برجال القبيلة بالقرابة والمكانة، ويحتاج إلى دعمهم العسكري بقدر حاجته أو أكثر إلى فائض منتجاتهم[41]. لكن الرومانسيين الذين كانوا يبحثون عن نبالة عسكرية لأنهم افتقدوها هم من يُقلدون اليوم وتُقتبس كلماتهم بعد مرور قرن من طرف يساريين، طامحين

(41) ادعى أن النبل البري موجود بين البربر، انظر توكفيل الأعمال الكاملة.

للوصول إلى الشيء نفسه لأنهم لا يحبونه أو لأن نظريتهم تتطلب وجوده. لذا فإن مصطلح الإقطاعيين Les feodaux مصطلح يعني سوء الاستغلال السياسي.

والمجتمع الانقسامي بطبيعة الحال ليس متناظراً ومساوتياً بشكل تام، حيث تنتشر القوة في جميع الأقسام وفي جميع رؤساء البيوت داخل الأقسام. ويبرز الرجال الكبار وأحياناً يصلون إلى مكانة عالية بحيث يمكننا الحديث عن مستبدين. ولا شك أن نظرية روبرت مونتانيو عن التذبذب بين جمهوريات قبلية تحكمها مجالس كبار السن واستبدادات مؤقتة، وهي نظرية استلهمها من جنوب المغرب في بداية هذا القرن، تنطبق في بعض الأحيان. وفي أماكن أخرى، يوجد طيف متدرّج من حكم عن طريق مجالس شيوخ مختارين إلى عدد من الزعماء الصغار نسبياً إلى زعماء كبار أقوياء فعلاً، وأخيراً إلى وجود دولة يخضع لها الجميع. وتكون القبيلة في أحد الطرفين آلية لمقاومة الدولة المركزية وتجنّب وجود الحد الأدنى من الدولة داخلياً. وتنهمك في مكان آخر في مركزية جزئية «في الداخل» بحيث تفضل مقاومة الدولة الاستفادة من أن تصبح وكيلتها. ورئيس القبيلة نفسه قد يتبع أياً من السياستين في أوقات مختلفة أو يستخدم إحداهما ليكمل أو يخبئ الأخرى. وبشكل مميز تعتبر القبيلة بديلاً للدولة وصورة لها في آن معاً، وقصورها وبذرة دولها الجديدة. وهذه التحولات والأمور الغامضة هي جوهر التاريخ الاجتماعي ـ السياسي لأراضي المسلمين. لكن مع ذلك، فإن اللامركزية وتوزّع القوة والمساهمة العامة في أعمال العنف وفرض النظام ووجود تقابل متبادل لمجموعات متشابهة من حيث القدر والمهنة في عدّة مستويات للحجم في الوقت نفسه، وغياب طبقة متخصصة أو دائمة إلى حد ما من المحاربين ـ كل هذه الأمور هي ما يسيطر على الصورة «الانقسامية» ويبررها.

ولمفهوم الانقسامية تاريخ مثير يسبق أعمال إيفانز ـ برتشارد الذي كان أبرز المعبّرين عنه. فإذا ما تركنا جانباً الصياغة الشعبية للنظرية التي نجدها في

داخل المجتمعات التي تنتشر فيها، فسنجد أن مفهوم الانقسامية وجد طريقه إلى النظرية الاجتماعية أول ما وجد على يد إميل دوركايم. وكان دوركايم في الحقيقة متأثراً جزئياً بما نشر عن شمال أفريقيا، ويرى كل من فيليب لوكاش وجين كلود فاتن Vatin أن الأمر نفسه ربما ينطبق على ماركس وانجلز، عن طريق كوفالفسكي(42). ومن وجهة نظر من يقبل بفكرة إيفانز - برتشارد للانقسامية، فإن تصور دوركايم غير مكتمل في جانب مهم. فهو بشكل أساسي أمر جانبي لحد ما، فلدى دوركايم إحساس قوي بتشابه المجموعات المتقاربة وتشابه الأفراد داخل هذه المجموعات بعضهم لبعض أيضاً. وبالنسبة له، المجتمع الانقسامي حافل بتماسك التشابه، المقابل «للتضامن العضوي»، أي مقابل التضامن المعتمد على الغيرية أو عدم التشابه والتكامل المتبادل. لكن ما لم يؤكد عليه بشكل كاف في المجتمعات الانقسامية هو التشابه الرأسي أو العمودي: تشابه المجموعات، ليس فقط المجموعات المجاورة النظيرة ولكن أيضاً المجموعات الأرفع منها التي يشكلون هم جزءاً منها والمجموعات الأدنى منها التي تتشكل منهم. فالعشيرة تشبه القبيلة التي هي مجرد عشيرة فيها. وهي تشبه أيضاً الفخوذ والحمايل التي تتكون منها. و«تتداخل» المجموعات، لكن المستويات المختلفة الحجم أو التداخل يشبه بعضها بعضاً من حيث الوظيفة والنظرة للحياة والمفردات والتنظيم الداخلي.

وهذه مسألة مهمة للغاية وبدونها لا يمكن أن تقوم فكرة التنظيم الاجتماعي الانقسامي بدورها التفسيري. وتشرح النظرية الانقسامية تماسك وتعاون المجموعات، رغم أنها خلو من وجود قيادة قوية أو وجود مؤسسات مركزية فعالة، وتفسّر هذا التماسك عن طريق استحضار خطر الآخر، سواء كان مجموعات متشابهة أو منافسة. والتأثير التوحيدي للقوة الخارجية يعمل

(42) P. Lucas and J -Cl, Vatin, L'Algérie des Anthropologues, Paris, 1975.

بطبيعة الحال في جميع المجتمعات، لكن ما يميز المجتمعات «الانقسامية» ليس فقط وجوده وإنما قوة وجوده النسبية، وإن لم يكن العامل الوحيد الفعال، فإنه يصبح العامل الرئيسي والمسيطر على الأقلّ ـ أو إنه العامل الوحيد تقريباً. وتنقسم المجموعات الانقسامية داخلياً إلى أقسام أصغر (وهكذا)، لكنهم يتماسكون عند أي مستوى (إذا ما تماسكوا) فقط عن طريق خطر مجموعات مجاورة مشابهة لهم وذات حجم مقارب.

ولا يعمل هذا المبدأ إلا إذا وجدت مجموعات (كامنة على الأقل) عند كل مستوى يمكن أن ينشأ فيه الخلاف. وإذا ما وجدت مجموعات عند مستوى واحد من حيث الحجم فقط، فما الذي يمكن أن يحتوي الصراعات القائمة بين الأعداء الأكبر أو الأصغر من الوحدات عند ذلك المستوى؟ وإذا كان هذا النظام يعمل، فإن من المطلوب وجود المجموعات عند كل مستوى قد يثور فيه الصراع. وهذا بالضبط ما نجده في الواقع. فتداخل المجموعات مكثف جداً. والارتفاع المفاجىء في الحجم بين مستويات مختلفة ليس عظيماً جداً. فالمجموعة تنقسم إلى ن من الأقسام ـ حيث ن عدد صغير جداً نادراً ما يتكون من رقمين ـ نادراً ما يتجاوز السبعة وعادة أقل. فالقرية ستكون وحدة، قادرة على التعاون في الدفاع عن حقلها ومرعاها لكنها ستكون أيضاً مقسمة داخلياً إلى مجموعات قادرة على الدفاع عن حصتها، مثلاً حصتها في الماء في شبكة الري في القرية. والقرية أيضاً هي جزء من قسم أكبر، يدافع جماعياً عن المناطق الرعوية وغير ذلك.

ونادراً ما يكون الواقع الفعلي تماماً كنموذج التنظيم الاجتماعي الشجري التي يظهره النموذج المثالي للمجتمع الانقسامي. إذ تقع دون شك اللامساواة في الثروة والقوة ويمكن أن تصبح هذه الأمور، بطبيعة الحال، حادة إذا ما أصبح كبير القبيلة أيضاً وكيلاً لدولة مركزية متعدية، أو تقاطعت المعايير القرابية والمكانية للانقسامية بعضها مع بعض معقدة بذلك النظام أيما تعقيد. ولكن ورغم ذلك، فإن النظام الانقسامي يعمل، ويعمل أحياناً بشكل

مدهش. والبرهان الرئيسي والحاسم على هذا، بالنسبة لي، هو أن مهام معقدة تشمل مناطق واسعة وعدداً كبيراً من الناس، مثل نموذج دقيق للاستخدام الموسمي للمراعي أو احتواء الخلاف أو حتى فضّه، يمكن أن تقوم به قوات أمثال هذه القبائل، دون أن يؤدي ذلك إلى إنتاج أي نوع من المركزية السياسية القوية أو افتراضية مسبقاً، أو طبقات اجتماعية دائمة أو سلطة هرمية واضحة مستقرة.

وما يهم هنا ليس مجرد التنظيم الانقسامي وإنما الاعتراف أنه موجود وأنه كان أو لا يزال منتشراً وأن الأسلوب الديني يولده أو على الأقل يفضله ويدعمه بالتالي في إنجاز مهامه. والنظام يعمل دون مساعدة مركزية سياسية، عن طريق حضور العنف الدافع للتماسك على كل المستويات: فالمجتمع وكل مجموعاته، وليس الدولة (الغائبة أو البعيدة أو الضعيفة) من يملك «احتكار العنف الشرعي». وهذا التهديد لا يمكن أن يكون فعالاً إلا إذا ما فُعل على الأقل أحياناً. وهذا ما يحدث في الحقيقة، بطبيعة الحال: وعموماً ما يُدهِش أو ينزعج المراقبون من انتشار وحضور العنف بشكل دائم والتهديد الذي غالباً ما يسببه. ولكن مع ذلك، فإن النظام لا يتحلل إلى فوضى عارمة. فكيف يتم الوصول إلى ذلك؟.

إن أهم مؤسسة دينية مميزة للإسلام الريفي القبلي هي وجود ولي أو رجل صالح حي، غالباً ما يسمى في اللغات الأوروبية درويشاً أو وليّاً. لكن علينا أن نحترس هنا لأن الخلفية الأوروبية قد تكون مضللة. ففي المسيحية، القداسة عبارة عن أداء فردي فعال وفاضل. والقداسة، كالعبقرية، أمر لا يمكن التنبؤ به في مظهره الخارجي. ومفهوم الكاريزما الذي أصبح واسع الانتشار في علم الاجتماع وبه، يصدر هذه الفكرة: القديس / الولي شخص يملك الكاريزما، وهي بالضبط نوع من الهالة والسلطة ليس لها قواعد وتظهر بشكل غير متوقع، وهي تقابل السلطة القائمة على أساس سابقة أو تنظيم ما. بطبيعة الحال الكاريزما لا تأخذ شكلاً روتينياً وإنما تتبدد أو تتلاشى.

والكاريزما التي تصبح روتينية هي كاريزما مصطنعة وتكون قد فقدت وهجها.

لكن أمثال هذه الارتباطات يجب أن تلغى عندما نتعامل مع القداسة الإسلامية. بطبيعة الحال توجد حالات كاريزما غير نمطية في الإسلام. لكن الولي العادي يأخذ شكلاً نمطياً روتينياً ومن ثم لا يتبدد وهجه: وتبرير كارزميته (وليس تلاشيها) هو وراثيتها وتفسيرها على أساس النسب ولا سيما الانتساب إلى النبي. وهكذا فإن من مزايا الولي أن له نسباً مقدساً. وتعد القداسة التي بدون مثل هذا النسب نادرة نسبياً، وعندما تنجح في فرض نفسها، تميل إلى إبداع نسبها بشكل استرجاعي، وبالتالي تقلّد النمطيّة وتطمح إليها. وكما هو الحال في مجتمعات أخرى، فإن النسب المخترع هو امتداح الموهبة المؤدية إلى الامتياز.

وتتراكب كل هذه التفاصيل ببراعة مع المجتمع الانقسامي القبلي الذي هو عبارة عن تسوية بين الدولة والفوضى. وهو يحتاج في كل تصدعاته الكثيرة إلى وجود وسطاء ومحكمين، وهؤلاء لا يمكن أن يقوموا بمهامهم بشكل جيد ما لم يكونوا داخله لكن ليسوا جزءاً منه. والمكانة القائمة على القداسة والهدوء الإلزامي تجعل الوسطاء صارمين ويتمتعون بالبقاء والاستمرارية في آن معاً، حيث يقفون خارج شبكة التحالف والنزاع. ويعطيهم الاختيار بالولادة الاستمرارية والاستقرار نفسه الذي تملكه المجموعات الانقسامية. وتشمل الأدوار التي يقوم بها الأولياء ما يلي:

الإشراف على العملية السياسية بين المجموعات الانقسامية، على سبيل المثال انتخاب أو اختيار شيوخ القبائل.

الإشراف على العقوبات وتنفيذ العمليات القانونية وعلى وجه الخصوص القَسَم الجماعي.

تسهيل العلاقات الاقتصادية، عن طريق ضمان وصول القوافل وإمكانية زيارة أسواق القبائل المجاورة وقد تتلاقى طرق التجارة والحج.

توفير علامات للحدود: فقد تكون مستوطنة الولي على الحدود بين مجموعات من الأهالي.

توفير علامات زمانية، ففي المجتمع الرعوي، قد تكون العديد من حقوق المراعي محددة بالمواسم وتتطلب طقوساً للتصديق عليها، فما هو أفضل من وجود موسم أو مولد ولي لمثل هذا الغرض؟

تقديم وسائل الهوية الإسلامية لرجال القبائل. فرجال القبائل ليسوا من العلماء فهم في الحقيقة أميون، وليس عندهم لا الذوق ولا الأدوات لفهم التقوى الشرعية القائمة على النصوص كما هو حال سكان الحواضر. والمواسم والتجمعات التي تميز أوقاتاً هامةً بالنسبة للرعاة المزارعين وللحياة القبلية من الضروري أن تكون مناسبات يزداد فيها الوعي إن لم تكن النشوة، وليس نوعاً من الفصول الدراسية في اللاهوت لبعض أولياء القبيلة.

وتتضافر كل هذه العوامل بشكل واضح للوصول لغاية واحدة: وهي أن عقيدة رجال القبائل تحتاج إلى وساطة من قبل أشخاص أولياء خاصين ويتسمون بالتميّز لا بالمساواة، وتحتاج هذه الوساطة إلى أن تكون فرصة وتستحق الاحتفال بها وألا تكون ذات نزعة طهورية أو فقهية، وهي تتطلب هرمية ويمكن تقمصها في أشخاص وليس في نصوص. وتعتمد أخلاقها على الولاء وليس على التقيد بالقواعد والقوانين(43).

(43) لدراسة أمثال هذه الظواهر في مناطق أخرى خارج المنطقة الكلاسيكية التي درسها ابن خلدون ،انظر:

F. Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, London, 1959; A. Bujra, *The Politics of Stratification*, Oxford, 1971; Ioan Lewis, *Pastoral Democracy*, London, 1961; Akbar Ahmed, *Millennium and Charisma among the Pathans*, London, 1976; Shelagh Weir, 'Social structure and political organisation in al-Nadhir, Yemen Arab Republic', forthcoming; N. Levtzion, *Muslims and Chiefs in west Africa*, Oxford, 1968; Emanuel Marx, *Bedouin of the Negev*, Manchester, 1967; G.R. Garthwaite, 'Khans and Shahs: a documentary

المشهد الحضري مختلف تماماً. لا توجد حاجة لوسطاء أو محكمين، إذ إن الحاكم هنا مسؤول عن إقامة العدالة وتعيين قضاة فقهاء. ولا تواجه أي مجموعات متضامنة مستقرة بعضها البعض، بحيث يحتاجون إلى وسطاء أو طقوس للتأكيد على هوياتهم وحدودهم. فمثل هذه المجموعات لن يسمح لها بالبقاء. والبرجوازي الحضري العميق الجذور، بعيد جداً عن تذوق المهرجانات العامة ويفضل الرضى الناضج للتقوى القائمة على تفقهه، وهي ذائقة ترتبط كثيراً بكرامتها ورسالتها أو مهنتها التجارية. وتحدد حساسيتها الدقيقة موقفها وتميزها معاً عن غوغاء المدينة أو عن الريفيين. وباختصار، تقدم الحياة الحضرية قاعدة جيدة لوحدانية طهورية سلفية ونصوصية. وربما يعبر الإسلام عن هذه الحالة العقلية بشكل أفضل من الأديان الأخرى. لذا فإن عالم علم الاجتماعي السياسي الجزئي لابن خلدون يقدم لنا القاعدة الاجتماعية لنظرية التأرجح البندولي القطبي في فهم الدين، والتي قال بها هيوم.

والعقيدة التي نادراً ما يتميّز فيها اللاهوت عن الشريعة والتي يكون الجزء الأساسي منها مقدساً، تتطلب نوعاً من فصل مبني من الداخل بين القوى. فالقوة التشريعية منفصلة عن القوة التنفيذية، لسبب بسيط هو أن التشريع مبدئياً معد جاهز وهو نظرياً كامل ويعود لله وحده. ويعطي هذا أيضاً قدراً معيناً من الاستقلالية للقضاة: وإن كان الحاكم يعيّنهم، لكنهم

---

analysis of the Bakhtiyari in Iran', forthcoming; B.W. Andrezejewski, 'The veneration of Sufi saints and its impact on the oral literature of the Somali people and on their literature in Arabic', in *African Language Studies*, vol, XV, 1974; Dominique Chevallier, La Société du Mont Liban, Paris, 1971. Samir Khalaf, Persistence and Change in 19th Century Lebanon, Beirut, 1979.

أما بالنسبة لوصف ما بقي من النظام الانقسامي على مستويات القرية عندما كانت الوحدات الأكبر قد ضمرت أنظر:

P. Stirling, *Turkish Village*, London, 1965.

يطبقون قانوناً لا يمكن أن يكون قانون الحاكم. وإذا كان الله هو الشارع، فإنه لن يكون السلطان. والقانون برمته وليس فقط الدستور (الغائب) أعلى من الحاكم. ولكن نظراً لأن المتعلمين/ المتفقهين فقط هم من يمكنهم التواصل مع هذا القانون، فإن ذلك يعطي بشكل تلقائي نوعاً من السلطة لطبقة العلماء ـ الفقهاء في المجتمع. فهم على دراية بمجموعة من المعايير، لا يمكن للحاكم، من حيث المبدأ، أن يتلاعب بها. فالقضاة، نظرياً لا يشرّعون لكن إجماعهم على تفسيرٍ ما يمكن أن يشكل رافداً للتشريع.

وهم وإن كانوا مادياً عاجزين مقابل الحاكم ـ في الواقع يجدون أنفسهم عالقين بينه وبين تهديد العنف القبلي ومن ثم فهم بحاجة إلى حماية الحاكم ونادراً ما يميلون إلى تحديه ـ مع ذلك فإن امتلاك طبقة الفقهاء الفقهي لرموز ومحتوى الشرعية، أي القانون الإلهي، يعطيها ويعطي الطبقة الحضرية التي ينحدر منها أفرادها، موقع قوة[44]. فالمعايير والمثل الاجتماعية تقتضي الحفاظ عليها وإبقاءها خارج حدود متناول الحاكم. وهذه المعايير والمثل موجودة، في شكل نهائي ومؤكد، لكل من يمكنه أن يقرأ. والمعايير فوق الاعتبارات الإثنية والاعتبارات الاجتماعية، ولا يمكن أن يتم التلاعب بها سياسياً بسهولة. ولذلك أهمية عظيمة.

وبالنسبة للتشيّع يوجد فرق دقيق خاص. فمن ناحية، عن طريق أسطورة ـ مؤسسة الشهادة المستبطنة بقوة عن طريق تمثيليات عاطفية بارزة ومنتظمة، لا يكون العلماء مجرد فقهاء فحسب، وإنما هم كذلك أيضاً خبراء

(44) Nikki Keddie (ed), Scholars, *Saints and Sufis*, California, 1972; I. Lapidus, Muslim Cities in the Late Middle Ages, Harvard, 1976; A.M. Hourani and S.M. Stetn (eds), *The Islamic City*, Oxford, 1970; C.A.O. van Niewenhuijze, *Social Stratification and the Middle East*, Leiden, 1965; A. Zghal and F. Stambouli, ' Urban life in pre-colonial North Africa ', *British Journal of Sociology*, vol ,27, 1976, pp. 1-20; R.L. Lawless and G.H. Blake, Tlemcen, London, 1976.

في سيرة الشهيد المؤسس. لكن كونه ضحية حاكم مسلم مزعوم يجعل من السهل على القادة الدينيين نزع شرعية السلطة السياسية وتعبئة المعارضة ضدها، بطريقة تفوق الأيديولوجيات الثورية الواعية. فالجريمة التي أسست الشهادة في المسيحية ارتكبها غير مسيحيين ومن ثم نتيجةً لذلك أمكن أن تستخدم فقط لتبرير اضطهاد أقلية كانت على أي حال مجردة من حقوقها السياسية. أما الاستشهاد الشيعي فقد ارتكبه حكام مسلمون ويمكن أن تستخدم رمزيته لإسقاط شرعية حكام مسلمين، وليس مجرد أقلية عاجزة أو ضعيفة. وقد أخذ بثأر الشهادة بشراسة، والثأر مطلوب أيضاً عندما يتم أداء التمثيليات السياسية ـ الدينية[45]. (والمسيحية، وهي على كل حال ليست حضارة سلمية، يفترض أنها كانت لتصبح أقل تناقضاً مع ولعها بالقتال لو أن القديس بطرس نظم حشداً تمكن مع الوقت أن يثأر ضد عملية الصلب ومن كل من تورطوا فيها، ولكان جرى التذكير بذلك في عيد الفصح). فالأسرة البهلوية، خلافاً لأسرة رومانوف، أُبعدوا عن عرشهم دون أن يُهزموا في حرب بل وقوتهم العسكرية في أوجها ويملكون موارد مالية كبيرة جداً ـ إنها بطولة مذهلة وشهادة مثيرة على قدرة التشيع على التعبئة السياسية. فلقد رأت الجماهير المتظاهرة في إيران الشاه بوصفه يزيد قاتل الحسين[46]. لكن قدرة علماء الدين، الذين قلبوا الدولة، على إدارتها بأنفسهم (في مقابل أن يكونوا مجرد مزودين لها ببعض الخدمات السكرتارية والبيروقراطية أو على كل حال في ظروف قبل حديثة) هي مسألة أخرى. ومن المهم ملاحظة أن إيران، حتى في الماضي، كان فيها نوعان من العلماء، علماء دين إداريين ـ بيروقراطيين من ناحية، ومن ناحية أخرى، متصوفة ذوو تأثير شعبوي ـ ويخدم النوع الأول الدين والدولة أما النوع الثاني فإنه يقدم الاحتياجات الدينية للجماهير.

(45) Marc Gaboriau, *Minorités musulmanes dans le royaume hindou du Népal*, Nanterre, 1977.

(46) اتصال شخصي مع الدكتور Ch. Bromberger والبروفسور M. Rouholamini.

والمقابلة بين احترام الشريعة وتقديرها واحترام الولي وتقديره، التي تظهر في الإسلام السني كمقابلة بين الفقيه والصوفي نجدها في الإسلام الشيعي مندمجة كتمييز داخلي داخل طبقة العلماء نفسها (بطبيعة الحال، فإنه حتى عند السنة هي مسألة تأكيد ونسبة: فهناك علماء بين المتصوفة ومتصوفة بين العلماء). لكن التمييز بين العلماء في التشيع منطقي كلياً، إذا أخذنا في الاعتبار عقيدة الشخصية الاستشهادية على أنها تشكل جوهر ومحور هذه الطائفة. وفي زماننا ستؤثر التعقيدات والفنيات التي تواجه مهام الدولة والاقتصاد الحديث دون شك في الظروف التي سيحارب النوعان من العلماء فيها من أجل موروث الثورة الإيرانية، العلماء من الشيعة مع حاملي الدكتوراه والملالي الشعبويين.

ومن المثير للاهتمام أن الظروف الحديثة في إيران ساعدت طبقة البازار الحضرية، لأول مرة، أن يقوموا فعلاً بثورة دون مساعدة تُذكر من الريف. ويقل احتمال أن تساعدها الظروف الحديثة أيضاً على الحكم. وفي الماضي، في ظل ظروف تقليدية، لم يكن العلماء دائماً هم المستفيدين تماماً من الثورات الإحيائية الإصلاحية التي يكونوا قد ساعدوا على قيامها. ففي المهدية، على سبيل المثال، يظهر أنها قد استبدلت برجال القبائل عندما تأسست الدولة، رغم أنهم كانوا من البارزين عند قيامها بالحماس والفتح[47].

ولقد كانت غيبة الإله المسيحي أكثر إفضاءً، بحسب ما نشعر، إلى التدريب المدني للمتدينين مما كان عليه الحال عند المقابل الإسلامي. والإله المختفي عند المسيحية كانت تقدسه بشكل متميز مجموعات من غير الملتزمين بتعاليم الكنيسة ممن ينتشر بينهم التعليم بشكل واسع: بحيث

(47) P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, 1881-1898, Oxford, 1970; H. Shaked (ed), *Isma'il b. Abd al-Qadir: The Life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick, 1978.

يمكننا أن نقول إن كل واحد منهم عالم نفسه. ومن ثم فإن الغيبة مع غياب تنظيم إلهي تفصيلي للحياة الاجتماعية شجعت أمثال هذه المجتمعات المحلية المتعلمة على الاهتمام بترتيباتها الاجتماعية الخاصة وأن تتعلم أن تديرها بطريقتها الخاصة وأن تقوم بذلك بطريقة ناضجة ومتعلمة ومساواتية. وهكذا فإن الدين قدم تدريباً مدنياً ـ سياسياً. وانعكس هذا الأسلوب أيضاً في السياسة، عندما سنحت لهم الفرصة لتأسيس واحدة أو للتأثير على تنظيم سياسة موجودة. وعلى العكس فإن غيبة الإله المسلم في المذهب الشيعي تدفع في الحقيقة حتى ظهور «الإمام الغائب» بالمسؤولية إلى طريق العلماء، لكنهم مجرد نخبة أقلية في وسط الأكثرية الهوجاء غير المتعلمة، مما يجعلهم يميلون إلى مساعدة الحاكم ليحكم الباقين أو إثارة الجماهير ضده بدلاً من ذلك أكثر من ميلهم نحو إقامة حكومة ديمقراطية ذاتية. ولكنها مع ذلك يمكن أن تقود إلى نوع من الفصل بين الدولة والدين وذلك عن طريق حرمان الحاكم، وقت غيبة الإمام من الحصول على شرعية دينية. وهذا يؤدي إلى تقابل مع المسيحية، التي ينتمي فيها العلماء ـ الطهوريون إلى أقلية حضرية منشقّة ومساواتية وتحكم ذاتها وتقدم حياتها الدينية تدريباً مدنياً للإعداد لقيام دولة تلتزم بالقانون. وهذا النوع من الدين بالذات عوّدهم على أعمال اللجان. ورجال الدين في الإسلام ينتمون إلى الأغلبية الدينية ويعملون عند الدولة بدلاً من أن يديروا شؤون أنفسهم أو يخدموا مجتمعهم المحلي غير الملتزم الصغير، باستثناء تلك الحالات الاستثنائية بالطبع عندما يرفضون الدولة ويخرجون عليها. ولكن حتى في تلك الحالات الاستثنائية عندما يعلنون انتهاءها وينجحون فعلاً في إسقاطها، فإنهم لا يكونون مجهزين بأسلوب جديد ومختلف للحكم (كأن يكون حكماً ليبرالياً ديمقراطياً). فهم غالباً ما يخدمون الدولة، ويقودون الناس أحياناً، لكنهم لا يشكلون مجتمعات محلية تحكم ذاتها.

ولإسلام أهل السنة والجماعة (الإسلام الأرثوذكسي) بطبيعة الحال،

أيضاً مجتمعاته المحلية الثانوية المعارضة بشكل دائم، لكنهم منقسمون أو يتكونون من «طرق» دينية تقدم الشفاعة لله سواء كانت هذه الشفاعة مقبولة أم لا بالمعنى الصارم الكلامي في هذه العقيدة. وهذه الطرق أو السلالات المقدسة التي تقدم الخدمات الدينية للقبائل (والاثنان بطبيعة الحال يمكن أن يرتبطا في شبكة واحدة أو شبكات متطابقة) ليست ذات نزعة مساواتية وإنما تشكل عقيدة للخضوع والنزعة الاستبدادية (أبعد بكثير، في الواقع، من أن تطبّقها قوتهم بالفعل). فهم ليسوا من طبقات علماء ناضجين حضر. وما ينتج بطبيعة الحال عن هذا النوع من الدين المعارض لا يقدم تدريباً مدنياً. ولرجال القبائل نوع من التدريب في مجتمعاتهم المحلية، غالباً ما يكون مساواتياً، لكن الدين بالنسبة لهم مكمّل هرمي لمجتمعاتهم المحلية وليس مستمراً فيها أو جزءاً منها. والخضوع للولي منفصل عن العرف القبلي، المتفق عليه من طرف كبار السن المتساوين. وبينما العرف القبلي يقوم على الإجماع فإن سلطة الولي (مثالياً إن لم تكن فعلياً) هي سلطة مطلقة ويصدّق عليها من طرف مصادر خارجية عليا.

وإذا ما قسمنا هذا المجتمع العام إلى مكوّناته الأربعة: الحكام، ورجال القبائل غير المنضوين تحت حكومة، وسكان المدن، وسكان الريف أشباه القبليين المنضوين تحت الحكومة ـ فإننا سنرى أن العنصرين الأولين نشطان سياسياً والعنصرين الأخيرين غير نشيطين. ومن المهم جداً ملاحظة أنه فيما تعيش جيوب غير إسلامية داخل حدود الفئتين الأخيرتين، إلا أنها غائبة كلياً عن المجموعتين الأوليين. فالإسلام شرط مسبق لأي مساهمة سياسية نشطة. صحيح أن وضع غير المسلم قد يكون ميزة إيجابية ويعزّز فائدة جماعة ما وبالذات بين المختصين الحضر: بعيداً عن السمة الواضحة في أنهم مطالبون بضريبة خاصة (الجزية) فإن الحرمان السياسي لمجموعة ما يجعلها شريكاً جذّاباً لأغراض خاصة. فصاحب المال (الممول) الذي لا يمكنه أن يتطلع للسلطة السياسية هو أقل خطراً ومن ثم أكثر جاذبية ممن

يقدر على ذلك الطموح. (فقيام اتحاد قبلي قد يتم أحياناً عن طريق تقديم أموال حضرية وأسلحة وليس مجرد التقوى فقط ـ كما حدث في جنوب إيران). إن عدم خطورتهم السياسية، وليس بعض المسائل الدينية الدقيقة المتعلقة بالسماح بالربا، هو الذي يجعل الحكام يستخدمون الأقليات في العمليات المالية والتجارية. وكذلك قد يقوم اختيار حرس القصر على أساس اعتبارات مشابهة. ولكن رغم أن الإقصاء أو التمنّع عن الإسلام يفتح هذه الأبواب الخاصة، فإنه يقفل الباب الرئيسي: الأمل في أن يصبحوا حكاماً أو أن يكونوا جزءاً من المجموعة المسيطرة عند ولادة سلالة حاكمة جديدة بسبب الحماس الديني والروح القبلية.

فماذا سيحدث عادة في ظل الظروف التقليدية إذا ما وجد العلماء داخل المدينة الحاكم قاصراً بدرجة كبيرة عند الحكم عليه على أساس المعايير أو المثل؟ لا يفعلون شيئاً على الإطلاق، لأنهم بدون قوة وغير مسلحين ويفتقدون عادة التماسك. ماذا سيحدث لو أن رجال القبائل المولعة بالقتال خارج أسوار المدينة يبيّتون خططاً ضد المدينة؟ كذلك لن يفعلوا شيئاً على الإطلاق، ذلك لأن الذئاب القبلية هذه عموماً تقاتل بعضها البعض وحروبهم المتبادلة لا تنتهي وغالباً ما يزيد من إشعالها بينهم الحاكم لتحييدهم. لكنهم مع ذلك يرغبون في الاستيلاء على المدينة لكن انقساماتهم الداخلية تحول دون تحقيق رغبتهم.

لكن ماذا يحصل إذا ما تحقق كل من هذين الشرطين في آن واحد، وإذا ما قام رجل دين مشهود له، بشجب فسوق الحاكم وفجوره بشكل قابل للتصديق، مقدماً بذلك واجهة وبؤرة تركيز ومقياساً لوحدة القيادة للذئاب؟ وماذا لو أنه ذهب إلى البرية متأملاً في فساد زمانه، ولم يقابل هناك الإله فقط وإنما أيضاً بعض رجال القبائل المسلحين ممن استجابوا لرسالته؟ إن هذا الاحتمال الكامن يتعلّق بالنظام السياسي، وربما يكون الشكل الإسلامي للثورة الدائمة. وهكذا فإن الشكل الأنقى للعقيدة يناسب بعض الناس كل

الوقت (نقصد الطبقات الحضرية العليا)، لكنه يناسبهم جميعا بعض الوقت (ونقصد أثناء الحركات الإحيائية حينما تتبلور وحدة قصيرة الأمد بين سكان الأرياف الذين يبعثون على الحركة).

لا شك أن مثل هذا الانصهار بين الشرعية القائمة على القانون والتماسك القبلي لا تنجح دائماً. وفي الحقيقة لا تنجح حتى بشكل متكرر. إذ لو كانت تنجح لكانت الحياة أقل استقراراً مما هي عليه، وعملية التبلور لا تحدث بشكل سهل، حتى لو كانت العناصر المطلوبة موجودة. وحينما تفشل، كما يحدث ذلك غالباً، فإنها تبدو بشكل استرجاعي كما لو أنها حالات مزيّفة (فالإصلاح المبرر لا يفشل قط، إذ لو فشل فلن يدعوه أحد بأنه إصلاح مبرر) كما لاحظ ذلك ابن خلدون:

«. . . ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسُلوك طُرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجَور من الأمراءِ داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله، فيَكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويُعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل. . .

وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يُزحزحها ويهدم بناءها إلا المُطالبة القوية التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر. . . فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قَصّر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك» فمثلاً:

«خرج في غمارة أيضاً لأول هذه المائة رجل يعرف بالعباس، وادعّى مثل هذه الدعوة واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم ودخلها عنوة ثم قُتِل لأربعين يوماً من ظهور دعوته، ومضى في الهالكين.

وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها. . .».

وهكذا لا بد للنجاح من الصدق ودعم التماسك القبلي. وحتى حينما تملك الاثنين، لا يمكنك بطبيعة الحال أن تكون متأكداً من النجاح. ولقد لخص فريدريك انجلز عند نهاية حياته، الأمر بشكل جيد في مقالة نشرها في 5/ 1894 في جريدة «الزمان الجديد»:

«تشكل انتفاضات المسلمين، وبالذات في أفريقيا، مقابلة مهمة (بما عليه الحال في البلدان المسيحية). والإسلام يناسب الشرقيين، وبالذات العرب، نقصد البدو الرحل. لكن يوجد في هذا بذرة صدام دوري. فسكان المدن، الذين يزداد غناهم وتباهيهم، يتراخون في التمسك بالشريعة. والبدو وهم فقراء ومن ثم متقشفين متزمتين في سلوكهم وطباعهم، ينظرون إلى الغنى والمتع بشيء من الحسد والرغبة. فيتحدون تحت قيادة نبي أو مهدي لمعاقبة قليلي الدين وإعادة تأسيس سيادة الشريعة والدين الحق وبطريقة ما لاغتنامهم كنوز وثروات قليلي التدين. وبعد مائة عام سيجدون أنفسهم، بطبيعة الحال، في نفس النقطة التي كان فيها أسلافهم، ومن ثم تكون الحاجة لعملية تطهير جديدة، فيظهر مهدي جديد وتبدأ اللعبة مرة أخرى. وهكذا هو الحال منذ فتوحات المرابطين والموحدين في أسبانيا حتى آخرهم مهدي الخرطوم. . . . وكان الأمر هو نفسه أو قريباً منه أثناء اضطرابات فارس وغيرها من الأقطار الإسلامية. فلقد ولدت هذه الحركات لأسباب اقتصادية حتى وإن كانت لها واجهات دينية. ولكن حتى عند نجاحها، فإنها تترك الأوضاع الاقتصادية دون مساس. وهكذا لا يتغير شيء ويصبح الصدام دورياً. لكن في المقابل، في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي، تكون الواجهة الدينية فيها هي الراية والقناع للهجوم على نظام اجتماعي منهار. وفي النهاية، يُزال ذلك النظام ويظهر محله نظام جديد، أي هناك تقدم والعالم يتحول».

من الواضح أن انجلز كان قد اطلع آنذاك على أفكار ابن خلدون. فقد أراحه توفر الترجمة من ضرورة تعلم لغة سامية، التي، بحسب ما كتبه

لماركس، يشعر بكره نحوها. ولقد رجع ماركس، في الحقيقة، إلى ما كتبه كوفالفسكي الذي احتوى فصله عن الجزائر على إشارة إلى ابن خلدون في قائمة مراجعه[48].

والصورة العامة التي قدمها انجلز تستحق الإعجاب. وإن كان أقل إقناعاً في التفاصيل حيث يميل إلى القفز إلى النتائج. فسكان المدن المسلمون لا يظهر أنهم متباهون متفاخرون: من يرغب في لفت اهتمام دوائر الضرائب أو المصادرة؟ لقد كان البرجوازي الأوروبي هو من يعطي لنفسه مثل هذه المظاهر دون أن يحاسب عليها. ورجال القبائل وإن كان من الممكن أن يكونوا فقراء إلا أنهم لم يمارسوا عموماً التقشف أو التقتير الأخلاقي في ديارهم، وإن لم يمنع هذا من نشر الرذيلة والتهتك الأخلاقي في المدن عندما يشتهون الثروة الحضرية، رغم أن التباهي الفعلي ربما كان حكومياً وليس برجوازياً.

لذا فإن هذه الحالة لم يثرها صراع طبقي داخلي سواء داخل المجتمع المنتصر أو المهزوم، ولا يمكن إنقاذ النظرية القائلة بأن هذا هو أصل الدولة على أساس أنها فَرَضية مساعِدة Hilfshypothese تقول بوجود طبقة «علاقات أولية» أو «جنينية» بين المنتصرين أو المهزومين. فلقد كان المنتصرون فقط مرتبين هرمياً بمعنى أنه، ولفترة واحدة أو لفترة الغزو والهيمنة، قبلوا بقيادة حازمة، تُولد عادة على أساس النجاح في هذه المجال وتنمو بشكل تدريجي. وقد يكون السكان المهزومون الحضر أو المستوطنون غير متساوين، لكن هذا يشير فقط إلى أنهم يستحقون أن يهزموا، لكنه مع ذلك ليس جزءاً من شروط مسبقة لحالة غزو قامت بسبب نزاع جانبي لا نزاع أفقي.

من المهم أن نلاحظ أن انجلز حتى في مرحلة متأخرة من حياته كان

(48) Gallissot and Badia, *Marxisme et Algérie.*

لا يزال يؤمن بأطروحة الشرق الجامد اجتماعيا ـ وهو شرق يحتضن الغرب الإسلامي بل يتجسّد فيه بشكل نموذجي. إن هذا يلقي ظلالاً من الشك على الرأي[49] القائل بأن ماركس وانجلز بعد 1881 تمكنا من تخطي التحيّز الأوروبي بخصوص الجمود الشرقي، (وفكرة نمط الإنتاج الآسيوي إذا كان الشيء بالشيء يذكر). ويميل الماركسيون الشباب[50] إلى النظر إلى فكرة بناء اجتماعي ثابت أو جامد في المغرب بوصفها مشروعاً استعمارياً. وإذا كان الأمر كذلك، يظهر عندئذٍ أن انجلز قد قبل بهذه الفكرة بشكل قوي.

والدور الجمودي أو غير «التقدمي» للدين الذي كان انجلز ينتقده بشدة إنما يرتبط بوظائفه الثلاث المحددة في هذا المجتمع، وتكيفه معها: فهو الحقوق المدنية الوحيدة الموجودة أمام السكان الحضر، وهو يحميهم من الحكم التعسفي إلى حد ما، وهو المساعد الاجتماعي الوحيد للوحدة على نطاق واسع كاف للقبائل الرعوية، طالما كانت إمكانية توحيد الضريح والولي المحلي تظهر كما لو كان لها سقف غير عال بحيث يغطي بشكل كاف أناساً يؤسسون دولة، ويمكنهم أن يتوحدوا فقط باسم شيء أفضل من ذواتهم وتقواهم الاعتياديين، ويقدم علماؤهم الخدمات السكرتارية / الكتابية للدولة عندما يتم تأسيسها. وهذه الأدوار متداخلة متشابكة: فالسلطنة تدين في وجودها وقوتها وسلطتها للعقيدة ولا يمكن تجاهلها وهي ضعيفة أمام النقد الصادر باسمها (العقيدة) وباسمها فقط. ويفكر وكلاؤها بطبيعة الحال على أساس مصطلحاتها فهذا هو ما يعرفونه فقط أو تدربوا عليه. ولا يوجد وكلاء غيرهم. ولا يمكن لرعاياها سوى الركون إليها إن هم أرادوا إزالة خطأ أو منعه. وهكذا فإن الارتباط بهذا المنحى الطبيعي لكل واحد من المساهمين،

(49) V.N. Nikiforov, *Vostok i Vsemirnaia Istoria* (The East and World History), Moscow, 1975.

(50) M. Blincow, ' Class formation and patron-client ties in the Gharb Plain يصدر قريباً.

يعني أن النظام والعقيدة سيستمران في الحفاظ على ذواتهما وحمايتها. وعند الخروج على العقيدة فقط، أو الظهور بذلك المظهر، يمكن عندئذ أن يثير أحدهم التحالف الحضري / القبلي الذي قد يؤدي إلى ولادة سلطنة جديدة.

هذا يساعد على شرح لماذا تكون الدولة المسلمة التقليدية في آن واحد ودون تناقض معاً دولة غنيمة، تعمل من أجل مصلحة جماعة مسيطرة ما، وفي الآن ذاته دولة أخلاق مجبرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقوم على أمرها جماعة مسيطرة وتتماهى معها، لكنها مع ذلك وفي بنائها الداخلي توجه رسالي نحو تطبيق نظام شرعي صارم على الأرض.

وفي أيام النبي قيل إن قواعد الإرث كانت تشكل نصف الشريعة / القانون. وفي المجتمعات الرعوية أو التي تسيطر عليها الرعوية، والتي تستند إلى الملكية العائلية للقطعان والملكية الجماعية القبلية للمراعي، يقوم الاهتمام الرئيسي فيها حول مسألة: من سيرث ماذا؟ بوصفها مسألة محورية. أما المجتمع الصناعي فإنه أكثر تعقيداً، وتتخذ منه المطالب بالموارد والامتيازات أشكالاً أكثر التواءً. لكن الاندفاع لفرض قاعدة أخلاقية صارمة حول توزيع الامتيازات في المجتمع الصناعي يسمى الاشتراكية. وربما لهذا السبب كان التقليد الأخلاقي المتأصّل في المجتمع الإسلامي، ورسالته القائمة على تطبيق الحق وبشكل لا تنازلات فيه، هو ما أوجد العلاقة التحابية أو الانجذابية الغريبة بين الإسلام والراديكالية الاشتراكية الحديثة. ويمكن أن تُدمج أيضاً مع وجود جماعة مسيطرة. وجماع كلٍ من الأيديولوجيتين سابق على التعددية السياسية ذات الصبغة المؤسسية ولهذا فإنه يحمي الحكام. لذا فإن «الماركسية الإسلامية» التي ربما كانت ستدهش انجلز دون شك، لا تشكل سوى تناقض سطحي.

أولياء المدن

لكن المدن لا تقدم فقط قاعدة للعقيدة الفقهية الوحدانية الطهورية التي

تؤمن بها البرجوازية. فليس كل من يسكنون المدن يعيشون حياة مريحة رضيّة مقنعة، ولا يتطلع كل واحد إلى الدين ليصادق على مكانته المفضلة في العالم وأسلوب الحياة المنظم والحذر المصاحب لها. فعلى العكس، يتطلع البعض لمهرب من الظروف غير المرضية وغير المحتملة. فللمدينة فقراؤها وهم مقتلعون من جذورهم، وغير آمنين، ويعانون من اغتراب واستلاب مع ميل بسيط نحو فروع اللاهوت الأكثر تجريداً وجفافاً. وما يحتاجونه من الدين هو التعزية أو الهروب، وهم يميلون إلى النشوة والإثارة والذوبان في حالة دينية هي أيضاً للنسيان. ويتوسلون وسائل العقيدة السمعية ـ البصرية، سواء كانت في شكل موسيقى أو رقص أو جذب أو نشوة أو غشية. وتغريهم الحالات الصوفية، باستخدام أدوات مساعدة صيدلانية أو بدونها أكثر من إغراء الدقة العلمية أو التميز القائم على أساس العلم والمعرفة. وهكذا على غرار رجال القبائل، ولكن لأسباب مختلفة كلياً أو بأسلوب مغاير مختلف، يحتاجون إلى دين له مظهر خارجي في طقوسه وشخصيته. وبالنسبة لرجال القبائل، يُعدُّ العيد مظهراً خارجياً وتبريزاً لجماعتهم الاجتماعية الفعالة، بالمعنى الحقيقي للمفهوم الدوركايمي. فهو بالنسبة للفقراء والحضريين نوع من التعويض عن غياب مثل هذه الجماعات[51].

وليس للإسلام رسمياً «كنيسة». وجماعة المؤمنين، من الناحية النظرية، لا تتمايز داخلياً إلى مجتمع عام ومجموعة المتدينين بشكل خاص. لكنه من الناحية العملية يملك العديد من الكنائس المصغرة توصف على اختلافها بأنها طرق دينية أو إخوانيات وتتمركز حول أولياء معينين. لكنهم لا يشكلون تنظيماً واحداً يمكنه بعد ذلك احتكار رشد القداسة والسحر وترشيدهما. فلهذه الطرق مصطلحات معيارية نوعاً ما لزواياها ولهرمية قيادتها.

(51) M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford, 1973; V. Crapanzano, The Hamadsha, Berkeley, 1973.

لكن تجانس التسمية مضلل جداً. فالواقع الاجتماعي الذي تقوم عليه متنوّع في الواقع. ففي أحد الطرفين، قد توجد زوايا حضرية تشكل في الحقيقة أندية دينية، تم استقطاب أعضائها بشكل فردي عن طريق الارتباط والحماس الطوعي. وفي الطرف الآخر قد تكون هناك مستوطنات قبلية مقدسة، أعضاؤها مختارون على أساس الولادة / القرابة بشكل كلي. وبإمكانك الانضمام إلى جماعة قبلية عادية ببساطة عن طريق وضع إلزام إكراهي عليها أو بتقديم «تضحية لها» ومن ثم وضع نفسك تحت حمايتها. لكن ليس من السهل الدخول إلى نسب قرابي عن طريقه يقوم تيار قداسة وراثية، وإذا ما انضم الواحد إليه على الإطلاق، فإن انضمامه لن يكون على قدم المساواة. فالمريدون العاديون لأمثال هذه المستوطنات المقدسة عادة ما يميلون إلى الالتزام بها ليس على أنهم مجرد أفراد تحولوا دينياً إليها وإنما على أنهم من كتيبة أو جماعة قبلية ما.

إضافة إلى ذلك، فإن نفس «الطريقة» أو «الإخوانية» ستشمل وحدات من أنواع مختلفة تماماً، تتراوح من تلك التي تقرب أن تكون أندية دينية حضرية طوعية صافية أو رابطة إلى أجزاء قبلية وراثية متاحة على أساس الاختيار القرابي. وقد يكون تنوّعها مصدر قوتها. والقيادة التي توحد الأجزاء المختلفة، المتباعدة مكانياً أو المنتشرة على طول هذا الطيف التنظيمي، ستميل إلى أن تكون وراثية. أما الأنساب الروحية، التي تشبه فيها الارتباطات ارتباطات الأستاذ بمريديه أو طلابه، فإنها غالباً ما تتداخل مع الارتباطات القائمة كلياً على أساس العلاقات الوراثية كالتي بين الأب وابنه. إضافة إلى ذلك، فإن هذه الحركات، هي بطبيعة الحال، دائماً ثابتة. ويؤثر النجاح أو الفشل في بنيتها الداخلية. والحركة المتوسعة ذات القاعدة الحضرية قد تكون «بيروقراطية» نسبياً ـ بمعنى أن القائد المركزي، عندما يعين ممثليه لمراكز جديدة قد يميل إلى اختيار المريدين الحاذقين أكثر من اختيار أبنائه. وفي المقابل، فإن الحركة المستقرة، أي التي أخذت شكلها

الروتيني، غالباً ما تعتمد على ارتباطات أسرية مختبرة بشكل جيد، وهي على أية حال يمكن أن تميل بحسب الحاجة إلى وضع أبناء القائد الحالي أو القواد الحاليين.

وقد تقع البؤرة الأصلية لمثل هذه الحركة في إحدى نهايتي الطيف التنظيمي. وقد يحصل صانع المعجزة القبلية الناجح على مريدين حضريين ثم يؤسّس أندية حضرية، أو قد ينجح ولي حضري ذو تأثير ونفوذ في عمله التبشيري بين القبائل ويؤسس مراكز بينهم قد تصبح مع الزمن وحدات قبلية ذات رسالة دينية وراثية ـ أي قساوسة الجيش نوعاً ما.

إن من يدرسون هذه الظواهر من خلال النصوص فقط، غالباً ما يُضللون بطرق مختلفة. وكما ذكرنا، فإن تجانس التسمية قد يخبئ تنوعاً لأشكال بنائية. أما فيما يتعلق بأن كافة هذه الحركات تميل إلى البحث عن علاقة نسب ترتبط بأصلٍ مَهيب، وطالما ظلت تلك علاقات نسب روحية تميل في النهاية إلى الالتحاق ببعض كبار الصوفية أو الأولياء في العالم العربي، فإن هناك ميلاً إلى تصنيف كل هذه الحركات معاً بوصفها طُرُقاً «صوفية». ويعتمد هذا التفسير على رؤيتهم الداخلية للأصول، وهو تفسير تعضده حقيقة أن التباين القائم على أساس التنميط والطوطمية المميزة لهذه الحركات الأكثر جدية بينها، هي في الواقع مدارس صوفية تبث وسائل صوفية متطورة ومعقدة ربما كان لها نقطة أصل ويمكن أن يدرس انتشارها مثلما يدرس انتشار فكرة ثقافية. أما الحركات الأخرى بينها فإنها صوفية فقط بالمعنى العام القائم على أساس أن تجمعاتهم تدعو إلى مزيد من الهيجان ـ وفيما يخص هذا فإنها تأخذ ممارساتها من الممارسات المتاحة والقائمة في الثقافة المحلية الشعبية.

وهناك نقطة أخرى فيما يتعلق بالباحث المعتمد على النصوص الدينية، فقد يُضلل فيما يتعلق بالسلطة الاستبدادية لهذه الحركات. فعلى مستوى المعتقد، فإنه مما لا شك فيه أنها ذات سلطة استبدادية شديدة. والتأكيد

الذي غالباً ما يقتبس عن علاقة القائد بأتباعه: ينبغي أن يكون المُريد في يد شيخه كالميت في يد الغاسل. لكن هنا كما هو الحال في مكان آخر، غالباً ما يعوض المعتقد نقائص الواقع، بدلاً من أن يعكسها بصدق. فهذه الحركات دون شك هي روابط هشة، غير متصلة مكانياً، وتفتقر في الغالب إلى وجود أي وسائل مادية لفرض إرادتها على الأتباع. فشيخ زاوية صغيرة يعود بطبيعة الحال حصوله على مكانته ومهابته إلى قبوله من طرف القائد العام في الزاوية المركزية، وتتوفّر إلى ذلك الحد عقوبات لانتزاع التوقير والأعشار منه إلى المركز: فبدون القبول من مركز له مهابته ومنزلته، قد لا يحصل على الاحترام أو على العطايا من أتباعه في المقابل. لكن هذه العقوبات ليست مطلقة. فثمة حركات منافسة تتصيد الأتباع، وتأمين الارتداد من عضوية حركة أخرى قد يشكل توضيح اختيار ـ خاص أو قداسة أعلى للقائد. . . لذا تكون الخدمات والامتيازات المقابلة للقواد والأتباع متوازنة لحد ما بشكل جيد من الناحية العملية، وهي لا تشجع القادة على التمادي في طلبات زائدة أو فورية أو استفزازية.

والحقيقة الأساسية هي أن هذه الحركات والروابط من مقدِّسي الأولياء وممارسي التصوف ذات الرتب، ترضي الاحتياجات المختلفة والمميزة نوعاً ما للقيادة الشخصية وللتناسخ المقدس والشخصية الطائفية، كما أنها تظهر معاً في سياقات قبلية وحضرية. ورغم أن هذه هي الحقيقة الأساسية للأمر، إلا أنها تحتاج مع ذلك لبعض التحديد. ففي خضم هذه الحركات، يكون البعض أقرب إلى الجذب الروحي والطرف غير القائم على النصوص الدينية في المنظومة مقارنة بغيرها. وفي المقابل يكون البعض أقرب إلى الطرف الحضري الناضج والنفعي والتطهري والنصوصي، ويشكل هؤلاء نوعاً من التسوية بين الأسلوب ذي النزعة المساواتية للعلماء التطهريين ـ أي إن كافة المؤمنين متساوون في القدرة على التواصل مع المقدس عن طريق النص المقدس ـ ومتطلبات الحد الأدنى للتنظيم. والحل الأرثوذكسي لهذه

المشكلة، التي تعتمد على ما لا يزيد عن نقابات علماء فقهاء هشة، من المذاهب الفقهية قد لا تكون مناسبة دائماً. فمثلاً في حزام السافانا في غرب أفريقيا، تمثل نهاية قيم التطهر بعض الطرق الدينية الكبرى، وربما كان الأمر كذلك لأن هناك حاجة للحد الأدنى من التنظيم المركزي في ظروف الدعوة والإرشاد[52]. وكذلك كان الأمر بالنسبة للطريقة السنوسية في شرق ووسط الصحراء الكبرى، حيث كانت دعوية بشكل أساسي وكانت دعوية لصالح الدين الإسلامي الفقهي «الصحيح» - لكنها مع ذلك كانت تتم بواسطة طريقة صوفية، وليس تحت شعار العداء للصوفية أو ضد الأولياء أو ضد الشفاعة التطهرية. وعلى العكس تماماً علينا أن نتذكر القصة الفلسطينية التي تدور حول رجل تقي كان يعظ ضد عبادة الأضرحة بإخلاص وقوة حتى أنه أصبح مبجّلاً مقدساً، وسرعان ما أصبح قبره بعد مماته ضريحاً يزار ويبجل.

الطهوريون القبليون

لذا، فإنه بينما تشرّع عقيدة العلماء الصورة السائدة في المدن، يبقى الواقع أكثر تعقيداً. ويصدق الشيء نفسه في العالم القبلي. لكن في البلدات، أدخل التعقيد، أولاً وقبل كل شئ، عن طريق التراتب الاجتماعي وعن طريق الفروقات في الذوق الديني لطبقات حضرية متباينة. وسيكون أيضاً من المبالغة القول إن عقيدة العلماء والمتصوفة دائماً متعارضة. لا شك هناك

(52) John Paden, *Religion and Political Culture in Kano,* California, 1973; C.C. Stewart and E.K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania,* Oxford, 1973; Jamil Abun-Nasr, *The Tijaniyya,* Oxford, 1965; B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineieenth-Century Africa,* Cambridge, 1976; H.J. Fisher, *Ahmadiyyah,* London, 1963; I.M. Lewis (ed. With introduction). *Islam in Tropical Africa,* Oxford, 1966; J,S. Trimingham, *Islam in the Sudan,* London,1949; M.G Smith, *Government in Zazzau,* London, 1960 ; Raymond Firth, *Malay Fishermen,* London, 1946; Clive Kessler, *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1983-1969,* Ithaca, N.Y., and London, 1978.

أوقات يبقى فيها تعارضهم كمونياً خفياً، يتغلغل الأسلوبان أحدهما في الآخر. فللعلماء أيضاً شيوخهم وقادتهم الروحيون أو الصوفيون: وكما يقال في المغرب: «من لا شيخ له، فشيخه الشيطان». لكن مع ذلك، يبقى التعارض الكامن الخفي، وهو جاهز لأن يكون نشطاً[53]. فعلى سبيل المثال نشط الوهابيون في القرن الثامن عشر، حتى أن بايرون Byron ذكرهم شعراً في ديوانه Childe Harold ، Canto II, LXXVII:

احتضن الثوار الوهابيون كل من جسر على سلب

قبر الرسول من كل مقتنياته التقية. . .

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الوهابيين، فيما يبدو، كانوا يرون مهمتهم خاضعةً تقريباً لنفس الشروط التي كان يرى بها إصلاحيو العصر الحديث:

«قرر محمد بن سعود في عام 1744 أن يكون بطلاً للإحياء الديني الذي كان ينادي به، محمد بن عبد الوهاب، الإسلام السلفي، بالذات بين بدو نجد، الإسلام الذي انحدر في أتون العديد من ممارسات الخرافة والبدع وعبادة الأشجار والأصنام، وانتشرت القوانين القبلية والعرفية بين السكان البدو والحضر وبهت فيه تأثير الشريعة الإسلامية وتضاءلت مرجعيتها»[54].

لقد كان الوهابيون غير ناضجين نوعاً ما مقارنةً بالموجة الرئيسية من النزعة الطهورية ـ المحدثة التي تلقت مؤثراتها من خلال الصدمة الاستعمارية الأوروبية. وعندما جاء وقت الزخم، كما هو الحال مثلاً في شمال أفريقيا مثلاً، فإن من كانوا حساسين لتأثيرها وإغرائها كانوا عرضة لإنكار صلتهم

(53) ويصدق الشيء نفسه في القرن التاسع عشر في مصر رغم وجود النموذج الوهابي المقابل، انظر:

Gilbert Delanoue, *La Politique de L'etat réformateur en matiére d'instruction publique* يصدر قريباً.

(54) John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, Leiden, 1978.

بالوهابية، التي صار لها اسم سيئ آنذاك. ربما كان التوقيت مهماً. إذ ينبغي الحذر من أن يكون الفرد مصلحاً قبل أوانه أو قبل نضجه.

وربما كان بإمكاننا أن نضيف، أن العنف والقمع الأجنبي قد أدى إلى تأثير مختلف بحسب الدرجة التي قدم بها. فلقد كانت الموجة الأولى من القمع الأسباني ضد الإسلام في الشمال الأفريقي ـ قبل أن توجه الطاقات الأسبانية إلى العالم الجديد والمحيط الهندي ـ ويقال إن هذه الموجة قد أججت ظهور العديد من المرابطين المتصوفين، فيما عرف «بالأزمة المرابطية»، (والآراء حول هذه المسألة لم تنتهِ بشكل حاسم بعد، لكنها مقبولة بشكل واسع. وكما أشارت د. مجالي مرسي، فإن التوزيع الجغرافي للأولياء والمتصوفة لم يسند أو يدعم وجهة النظر القائلة بأنهم ظهروا كزعماء للمقاومة في مناطق الحدود والمواجهة للكفار). ولقد ساعد العنف الفرنسي في مراحله المبكرة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر على بلورة ما أدى بشكل أساسي لقيام الدولة الصوفية حول الأمير عبد القادر[55]. وفي المقابل، كان التأثير النوعي وغير المسبوق للمجتمعات الصناعية قد أجبر بقوة الإسلام في مصر وشمال أفريقيا، وكذلك الإسلام في جنوب آسيا وآسيا إجمالاً إلى الطرف النصوصي من طرفي المعادلة[56]. فالنصوصية الصافية أو ما يعرف بالسلفية النقية وقعت بين عدوين: رجال قبائل منحلين من الأميين، وسكان

(55) اتصال شخصي مع م. مرسي. وفي المقابل العنف الاستعماري بعد قرن أنتج ردود فعل مختلفة في جمهورية عبد الكريم الخطابي، وإن كانت قاعدته القبلية مشابهة، انظر:

D. Hart, *The Aith Wariaghar of the Moroccan Rif*, Arizona, 1976.

(56) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1768-1939, Oxford, 1962; Clifford Geertz, Islam Observed, New Haven, Conn, 1968; Sylvia Haim, *Arab Nationalism - An Anthology* (esp. the introduction), California, 1962; Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard, 1961 ; G. Baer (ed.), *Asian and African Studies VII: The ' Ulama' in Modern History*, Jerusalem, 1970.

مدن محدثين متعلمين تعليماً عالياً يجعلهم من الشُكاك. وتنتعش وتنتشر النصوصية هذه الأيام في المساحة القائمة بين هاتين المجموعتين، تنتشر بين سكان الريف الذين قدموا حديثاً إلى المدن، فهم لم يعودوا في أوطانهم الأصلية وهم آمنون نسبياً ومرتاحون في المدينة نوعاً ما[57]. وهم يتطلعون بشغف إلى أن يتخلصوا من ماضيهم الريفي وفي الوقت نفسه يتخلصون ممن فوقهم اجتماعياً، الذين ذهبوا بعيداً ونجحوا كثيراً بشكل يحسدون عليه بسبب الحداثة.

وعلى النقيض بين القبائل، كان من الطبيعي أن تكون الأسر ذات الأنساب المقدسة هي التي تحدد الاتجاه، لكن تعقيدات وتشوهات الصورة لا تعود لأي اختلافات في نوعية الاستهلاك الديني بين الشيوخ القبليين ورجال القبائل المتواضعين. فأذواقهم في هذا الأمر، كما هو الحال في أمور أخرى، لا تختلف اختلافاً واسعاً على الإطلاق. وهنا تدخل التعقيدات في شكل مختلف. فبين القبائل، الفرق في الذوق الديني لا يرجع إلى اعتبارات الطبقة أو المكانة: وإنما هو أمر يتعلق بالوقت والمناسبة السياسية.

فالدين في القبيلة يخدم أغراضاً مختلفة في أوقات مختلفة وفي مناسبات مختلفة. وربما، بحسب فكرة توماس كون Kuhn في فلسفة العلوم، ينبغي علينا أن نفرق بين الدين المعياري والدين الاستثنائي أو الثوري. فالدين المعياري هو بالفعل دين الدراويش أو المتصوفة. وهو دين له النزعة التي أوضحها دوركايم للدين، دين يهتم بالتدقيق الاجتماعي للوقت والمكان، يهتم بتحديد المناسبات وقيام الاحتفالات المحددة لحدود الجماعة. فالمقدس يجعل هذه الأمور مبهجة وعيانية وباذخة وذات سلطة، ولا يوجد شيء آخر غير ذلك يمكن توقّعه. وفي الحقيقة، إذا ما حاول القيام بأكثر من ذلك، ربما لن يُتسامح معه معيارياً.

(57) J.N.D Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, London, 1959.

لكن المقدس الذي يقوم بهذه المهام عموماً إنما هو شكل متواضع منه. وهذا مناسب جداً. فإجازة مهرجان قرية ما أو التوقيع على حدود فخذين متواضعين لقبيلة ما إنما هو عمل مناسب جداً لرجل متواضع من الصلحاء لا تتجاوز إنجازاته على الإطلاق كرامة مريديه الذين يطلبون خدماته وعونه. ومقابل توسّع هذه المتطلبات الصغيرة، هناك تضاعف مشابه في عدد الأضرحة الصغيرة والأولياء المرتبطين بها. وهؤلاء الصلحاء ليسوا فقط عديدين فحسب، وإنما هم أيضاً وبشكل ملحوظ وبحيوية ينافسون بعضهم بعضاً. فهناك نوع من انقسامية المستوى الثاني: أي وجود مجموعات قبلية من أحجام مختلفة يكبح كل منها جماح الآخر عن طريق تنافس متبادل، وبنفس الطريقة هناك توازن بين الرعاة الروحيين أو تحييد لبعضهم البعض في منافسة متبادلة. وهم قد لا يتحاربون (مبدئياً) لكن بإمكانهم أن يتنافسوا على التوقير والاحترام.

ولكن ما يتبع ذلك هو أن معظمهم غير مؤهلين لتقديم قيادة ملهمة على مستوى عال، لو تطلب الأمر ذلك. إضافة إلى أنهم منقسمون وينافس بعضهم بعضاً. في الظروف العادية، لا يتطلب الأمر قيادة على مستوى عال، فالنزاعات المحلية الصغيرة ومشكلة تنسيق استخدام المراعي وما إلى ذلك من مشاكل، يمكن أن يعالجها، بل فعلاً يعالجها صلحاء متواضعو الحال ويبرز فيها الطابع المعياري للدين. لكن لنفترض وجود مهمة كبيرة ما، تتطلب فعلاً أو عملاً محدداً من طرف منطقة برمتها، وهي مهمة تتجاوز الحدود القبلية. إن أمثال هذه المناسبات تحدث عندما يكون هناك غزو أجنبي أو عندما يوفر الحاكم الأسمى الأعلى الفرصة، و يبرّر، بسبب تدهور سلطته أو تمسكه الديني، محاولة إدارة العجلة السياسية للحظ من أجل تغيير النخبة القبلية الحاكمة. عندما تقع هذه الأمور تتطلب المناسبة نوعاً مختلفاً تماماً ونوعاً متميزاً للقيادة، وعندها تكون فرصته.

وهكذا نعود للسؤال: ماذا يحدث عندما يفقد الحاكم سلطته الأخلاقية

الداخلية (والتي يكون تقييمها والحكم عليها في يد علماء الفقه)، وتتبلور المعارضة الخارجية على أيدي ذئاب قبلية، ويتم الأمران معاً وبشكل متزامن؟ إن الأسلوب المطلوب لقبول قيادة عامة، يمكّن النفعية الطهورية أيضاً من دخول الحياة القبلية، وكذلك الأسلوب الذي تُدفع به القبائل في ظروف معينة إلى القبول بقيادة عامة، هما نفس الأسلوب. فالأزمة الاستثنائية في العالم القبلي تقدم السانحة أو الفرصة للأشكال الأكثر «طهراً» للمعتقد والتي غالباً ما تبقى كامنة ومحترمة دون أن تكون ملحوظة.

إنها حقيقة مدهشة وإن لم تكن حاسمة في علم النفس الاجتماعي أن الدين المعياري للقبائل المسلمة عند مستوى ما، هو مجرد أمر عابر ومربوط بمفارقة وباعتراف ثنائي الضدّين بأن المعايير والمثل الحقيقية إنما تكمن في موقع آخر. لذا فإن رجل القبيلة الصالح (الولي) سيزعم، من بين صفاته التي تعطيه مؤهله، أن سلفه كان عالماً عظيماً ـ وإن لم يبذل هو شخصياً جهوداً جادة في هذا الاتجاه. وفي ظل الظروف العادية، يكون هذا الاعتراف ثنائي الضدين ويشكل مفارقة وغير فعال. وربما يستحسن لو أن الولي المحلي كان أيضاً عالماً، لكن فيما بيننا، من يكترث بذلك؟ والمترتب على هذا المعيار الخفي يبقى بالفعل خفياً. ولكن بالنسبة لكل هذا، يشكل المعيار ممسكاً أو جائزةً أو نقطة دخول، لأن ذلك الطلب الخاص في حالة استثنائية، عندما تنشّط قيادة عظيمة عامة وجريئة وحدة أوسع ممكنة ومطلوبة. وهناك تيار مشترك للنفعية المعارضة للمؤسسات الدينية في الأديان الإبراهيمية، لكن يُحس بتوتر خاص ربما في الإسلام، والأمر الذي يجعل أكثر الأولياء جهلاً وحقارة وهرطقة وانغماساً في الملذات والشهوانية، يظهر كما لو أنه يشبه أحد أفراد مذهب الكويكرز الورعين جداً، عندما يقارن بالشامان الشعبي أو برجال الدين الذين لا يعارضون المعتقدات المقدّسة، كرجال دين جنوب شرق آسيا على سبيل المثال.

وهكذا يوفّر الاعتراف الخفي بوجود معيار أنقى ذلك أن الافتراض

الرئيسي لواعظ استثنائي، ضروري للمهمة الخاصة والمفعّل لدرجة واسعة من الولاء. ويساعده، وهو الذي قدم من بلدة حضرية، أن يشجب معاً التفلّت الأخلاقي والنزعة نحو المركز، يشجب جهل رجال القبائل ويشجب هرطقة المعيار والتمسك بشكليات وجزئيات الشعائر الدينية. ويقدم الاعتراف الضمني للمثال النفعي الأكثر صرامة وحصرية مثل هذه الشخصية مع شيء يلجأ إليه، شيء حاضر سلفاً وجاهز أحياناً للتنشيط في قلوب مستمعيه . إنه هذا النوع من العلم ومن النزعة النفعية التي تميزه عن الأشكال المعيارية الصغيرة للمقدس، وتسمح له أن يتخطاها لوقت ما. بطبيعة الحال، يحاول العديد القيام بذلك. معظمهم يفشل لكن البعض ينجح.

الدين والدولة

بهذه الطريقة يمكن أن نوصل الاستقطاب والتأرجح في علم اجتماع الدين عند هيوم بعلم الاجتماع السياسي الخلدوني، مما يقدم مَشيجاً لكن في الوقت نفسه يقدم صورة صحيحة للمجتمع المسلم التقليدي. فالاندفاع نحو نوع من الدين، شخصاني ومنظم وتراتبي وصوفي جذبي وغير تطهري ولا يعتمد على النصوص، إنما يأتي في المقام الأول من احتياجات المجتمع القبلي وثانياً من احتياجات الطبقات الحضرية الأقل تمتُّعاً بالامتيازات. يتطلب المجتمع القبلي أن تصبح الكلمة شيئاً مجسداً، تحتاج وسيطاً بشرياً وتحتاج كذلك مراكز حدود قبلية وأسواقاً واسعةً ومؤقتة، وتحتاج عريفاً للاحتفالات والمناسبات، ويحتاج المجتمع القبلي أخلاقاً للولاء أكثر من الحاجة لأخلاق حكم وقواعد، والفقير الحضري، من ناحية أخرى، يحتاج عزاءً صوفياً. لذا فإن الصوفية هي أفيون الشعب.

لكن الحضارة الإسلامية التقليدية هي حضارة حضرية، تسيطر فيها المدن اقتصادياً وثقافياً لكن ليس سياسياً. وهذه الأخلاق / فلسفة الحياة الحضرية تجد تجسدها في العلم والمعرفة، وتجدها في التقوى النفعية

الناضجة، وتتطلع وإن لم يكن بدرجة كبيرة لقيام دولة دينية أو لاهوتية، كما تتطلع إلى قيام حكم الشريعة المقدسة كما عبر عنها البروفسور مونتغمري وات[58]. وحاجتها لأفيون أو مسكِّن صغيرة جداً. إن هذا التوجه نحو قانون فوق اثني وفوق تاريخي، يصبح جزءاً من توازن القوى في المجتمع[59]: فهو يقدم لسكان الحاضرة رادعاً أيديولوجيا ضد السلطة، وهو توجه يمكن أن يصبح نوعاً من التهديد الجاد في حالة نجاح عالم ورع في استثارة الذئاب القبلية وحشدها. لذا فإن لها دوراً في العالم القبلي، أيضاً ـ فهو يزودها بدين استثنائي، مناسب لثورة خاصة وحرفية، فهو يشبه عجلة لتحريك السياسي والعملي. ولذا يعدّ ما قدمه ابن خلدون في نموذجه القبلي المشهور حول تتابع النخبة الداخلي، ونظرية ديفيد هيوم التي تم تجاهلها بشكل غريب عن التدفق وإعادة التدفق في الدين، جوانب لنفس العملية.

ويظهر أن هذه الحضارة هي نوع من الصورة المشهدية للدولة المسيحية التقليدية. ففي الإسلام نجد أن التقليد المركزي هو التقليد المساواتي والنصوصي، وهو خال من التراتبية أو القيادة الصورية أو التنظيم، وهو تقليد ورع طهوري وأخلاقي. بينما الحركات الهامشية المشكوك في استقامتها هي المجزأة والطقوسية والتراتبية ذات التوجه التجزئي والتراتبي، والصوفية الجذبية والمجذرة بعمق في البنى السياسية المحلية. وفي أوروبا، كانت المنظمات الدينية الكبيرة والقومية أو حتى ما فوق القومية، منخرطة كلياً وبعمق في نظام اجتماعي أو آخر، بينما الطوائف المجزأة كانت الأقل انخراطاً، وذات توجه أخلاقي صارم وذات توجه لاهوتي أو رافض ـ للدنيا.

---

(58) W. Montgomery Watt, *Islamic Law and the Integration of Society*, London,1961.

(59) أبحاث روزن عن المحاكم في المغرب الحديث سمحت له أن يأخذ في اعتباره الواقع الاجتماعي للمحاكم وعملها في المغرب الحديث، ويظهر أن دراساته تقترح أن سلطات القاضي وأحكامه تسمح له أن يأخذ الظروف الاجتماعية والواقع في حساباته. وأبحاثه ترد على انتقادات فيبر على هذا النوع من التقاضي.

وكانت الكنائس دولاً متحرّرة من الجسد. وكانت الكنيسة الأم دولة عظمى متحرّرة من الجسد. والكنائس محتكرة ومنظمة ومنسقة للسحر أو على الأقل حاولت جهدها لتحقيق ذلك. وفي الوقت نفسه، قامت الدول القوية، بالمعنى الحرفي للكلمة، بإحلال السلام في الريف ومن ثم حررت سكان البلدات والمدن الصغيرة من الخوف من نبيل ما أو من رجال القبائل. لذا فإن المعارضين الحضر وجدوا النهاية السحرية للطيف الديني الخاوي أصلاً بسبب وجود كنيسة دولية أو قومية، وكان أمامهم وبشكل أساسي فقط أن يعارضوا الدولة المركزية، هؤلاء الحضر كانوا يميلون إلى نوع من الدين المعتمد على النصوص الدينية والالتزام بها حرفياً ـ وهو ما يمكن أن يكون الأقرب إلى مزاجهم وذوقهم ـ ويميلون إلى استخدام هذا النوع من الدين في جهود السعي للحصول على قسم من القوة والأمن السياسي. (وبينما كانت المدن على أي حال مستقلة، كما كان الحال في إيطاليا، فإن هذا الاتجاه من الممكن أنه الأضعف)، أما الوضع في الإسلام فلقد كان على العكس من ذلك تماماً. فالروابط التراتبية، والتي تشبه تماماً الكنائس، لم تكن دول ظل وإنما كانت فقط تجسيدات قبائل[60].

كان أمثال هؤلاء المعارضين الروحيين يميلون أكثر إلى تقديم القيادة لمجموعات قروية أو قبلية وأقل ميلاً لأي محاولات حضرية للقيام بمقاومة مدنية للحكومة. وتطلع المعارضون الحضريون بشكل أكثر تميّزاً إلى العلماء بحثاً عن المشروعية والقيادة. وكانت المدن الصغيرة في تطلعها لتمييز نفسها عما هو فوضى وبدائي، أكثر ميلاً إلى أن تُصنف أو تُحسب إلى جانب التراث العظيم القائم على المكتوب، وهو في هذه الحضارة مركزي لا معارض عادة. وعلى أي حال المدن الصغيرة، لخوفها من النهب والسلب القبلي، لم يكن لديها أي دافع لتحدي القوة المركزية التي كانت حاميها

(60) انظر: John Dvais, *Mediterranean People*, London, 1977.

الطبيعي. وهذه النزعة الداعية للتمسك بالنصوص كان يمكن أن تقود إلى مقدار من النزعة المساواتية على الأقل إلى حد العزوف عن صبغ اللامساواة الاجتماعية بطابع ومصطلحات وسلطة وجمود وعمق ديني، وهو عزوف معدل جزئياً بدرجة مختلفة في أزمنة وأمكنة مختلفة، لصالح ذرية النبي «المزعومة». ولقد قاد ذلك أيضاً وبشكل مثير إلى قيام محاولة لفرض معايير أخلاقية على الحكومة، لكنه لم يَقُدْ إلى قيام سياسة تقوم على المشاركة أو المساهمة فيها أو على أساس الطلب بمحاسبة عامة للسياسات. وإنما بدلاً من ذلك، أرضت نفسها بالمتطلب القائل إن الحاكم ينبغي أن يكون في الوقت نفسه قادراً على أن يفي بالمعايير الأخلاقية ويفرضها بالقوة. لذا فإن الدولة كانت خاضعة للقانون، وللقانون حماته العارفون به، لكن لم تكن هناك ترتيبات دائمة ومؤسسية لفرضه عند مواجهة حاكم ظالم، وبدرجة أقل لضمان مساهمة عامة في أمثال هذه الروادع سواء أكانت واقعية أم رمزية. ولم تكن هناك آلية لإزالة الحاكم أو محاكمته. وللحصول على الروادع القصوى كان على النظام أن يعتمد على التحالف العرضي والاستثنائي لعلماء موهوبين مع قبائل متماسكة متحدة.

ويتعارض هذا البناء بقوة مع النموذج الذي كان شائعاً عن المجتمع الشرقي، نموذج ما عرف بـ«الاستبداد الشرقي» القائم على أساس نظام الري. وكان ذلك النموذج يفترض وجود جاليات ريفية معزولة ومفصولة عما حولها، ويفترض الجمع بين الحرف والزراعة، وجميعها ذات مصالح متشابهة لكنها مصالح متنافسة، وبشكل فاتر للهمة عرضة لدولة ذات مركزية وبيروقراطية جيدة. لقد كان العالم الإسلامي الريفي والتقليدي يحتوي في الواقع على جاليات ريفية تتبادل فعلاً المنافسة، وهي لم تكن كسولة، لكنها على العكس كانت مدمنةً على العنف فيما بينها ولم تفوض تطبيق القانون والسياسة لدولة مركزية. وهي لم تجمع الِحرف مع الزراعة أو الرعي، وإنما بدلاً من ذلك مارست وثمّنت العمل الزراعي أو الرعوي المهيمن وجعلت

الحرف مجالاً للحرفيين الذين يحتقرونهم، سواء أسكنوا المدن أم عاشوا بين رجال القبائل. وكانت الدولة المركزية موجودة بالفعل، لكن سيطرتها ـ بغض النظر عن قيمة تلك السيطرة ـ على رجال القبائل لم تقم على أساس صيانة أعمال حرف وريّ لا يمكن الاستغناء عنها، أو الحماية من إرهاب. وعموماً لم تكن هناك أشغال عامة أساسية، والدولة لم تكن قادرة على تطبيق إرهاب شديد مع أنها كانت راغبة في ذلك. والسيطرة التي كانت متاحة للدولة المركزية كانت سيطرة ثقافية / دينية، فلقد كانت تقوم بحماية المدن الصغيرة وكانت تلك المدن هي مراكز التعليم الديني ومراكز التجارة والحرف، والتي بدونها لم يكن ممكناً لرجال القبائل أن يديروا أحوالهم بأي حال.

ويظهر أن الصيغة التي كانت قائمة هي ـ دولة ضعيفة وثقافة قوية[61]. وكانت مهمة الثقافة هي في الحفاظ على طبقة مفتوحة نسبياً، وأن تكون غير وراثية وغير حصرية، لكن بدون أن يكون لها سكرتارية مركزية أو تنظيم عام أو تراتبية صورية أو شكلية أو أي آلية تحدد اجتماعات المجالس الدورية. ومع ذلك تبقى سلطتها معضلة سوسيولوجية، وإن كان يمكن تفسيرها جزئياً على أساس حاجة مثل هذا المجتمع لخدمات حضرية، والإمكانية التدوينية للإيمان في التعبير عن فلسفة الأخلاق الحضرية وعن طريق الخطر المحدق القائم على احتمال تحالف واعظ ـ إصلاحي مع معارض قبلي. فنظراً لأن لهذه الثقافة الدينية كل هذه السلطة والتأثير على الناس، لذا الخدمات الدينية الحضرية أساسية، ولذا فإن شبح قيام واعظ يقود القبائل له حضوره في وجدان وعقل الحاكم، مما يدفعه في المقابل أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. لكن هذه النظرية تفسر مدى سلطة الثقافة عن طريق استحضارها

(61) انظر: Maurice Flory, L'Avis de la Cour Internationale de Justice sur le Sahara Occidental (16 October 1975) in *Annuaire Francais de Droit International*, XXI, 1975.

خطوة إلى الوراء مسبقة. وربما لا يمكننا أن نذهب إلى ما هو أبعد في وصف هذه الحلقة المفرغة بالذات.

عدم تأرجح البندول

ومع مجيء الحداثة، انتهى عهد استقرار البنية ودورانها الداخلي. ولم تعد الصورة كافية، وأصبح تأرجح البندول غير قائم، وفي النهاية أصبح البندول يطير في اتجاه واحد وربما سيستمر الحال على ذلك وللأبد. على أن هذا في حد ذاته لا يقلل من شأن فائدة النموذج - بل ربما كان العكس هو الصحيح، إذ إنه ينور الطريقة التي أصبح بها البندول دون مفاصل حتى يتأرجح في ظل الظروف الحديثة.

والحداثة تعني، أولاً وقبل كل شيء، المركزية المؤثرة ومن ثم نهاية النزعة القبلية أو تدهورها. فقد تكون الدولة المسلمة التقليدية دولة مطلقة في تطلعاتها التقوية أكثر منها في الحقيقة.

فالحاكم الذي كان في السابق يجد قوته (المسماة مستبدة) محدودة، لأنه رغم إرادته لم يكن يملك فن الاضطهاد حقاً، ولكنه يجد نفسه عملاقاً بمساعدة العلم[62].

وتستطيع الدولة الحديثة (سواء أكانت دولة استعمارية أم بعد استعمارية) بل ويجب، أن تقوم باحتكار العنف الذي له شرعية قانونية. بعبارة أخرى، تلغي كافة أنواع الروابط العسكرية والسياسية المحلية المتبادلة - الدعم، التي تعرف باسم قبائل سواء وعت نفسها بوصفها مجموعات قرابية أو مناطقية أو قتالية[63]. وهي كذلك تزيل الحاجة للمرهم الديني الذي يزيّت

(62) اقتبس الكابتن ادولفوس سلاد في 1830 في كتاب:
Elie Kedourie, 'Islam today', in *World of Islam*, ed. Bernard Lewis, London, 1976.

(63) Amal Rassam Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1974, for the fate of some wolves under these conditions.

الاحتكاك عند مفاصلهم وبينهم، بعبارة أخرى عكس دور الأولياء الذين يتوسطون بين الناس بالادعاء بالتوسط مع الله. كما أن حفاظ الدولة على السلام، يمكّن من السفر لممارسة التجارة دون خوف أو عوائق، ومن ثم تحريرها من الحاجة إلى حماية الصلحاء والأولياء أو أن تتخذ صفة دور الحج. فلم يعد المسافر لغرض التجارة يحتاج بعد الآن أن يكون حاجاً.

وبإمكاننا أن نقول إن وجود الزوايا المستقلة سياسياً، أثبت أنه موضع تساؤل، فالنزعة القبلية قد عظمت من سلطة القواد الرسميين[64].

وعندما يقع هذا، يظهر أن الأولياء الصغار، كما كان حال النبلاء الفرنسيين في المراحل الأخيرة من النظام السياسي القديم، يحتفظون ببعض من زينتهم وطاووسيتهم، لكن دون أن تقوم أو تؤدي أي وظيفة اجتماعية حتى ولو متواضعة، في خليط محسوب بشكل جيد ليظهر أو يثير قدراً لا بأس به من رفضهم والاحتجاج ضدهم. إذن فالوقت مناسب جداً لرفضهم بوصفهم أتقياء مزيّفين أو غير أتقياء، يستفيدون من خرافات شعبية، وهذه معيبة عامة، وشركاء للأجانب المستعمرين في تدرّك ثقافة البلاد المسلمة الحقة. وفجأة يمكن استعادة المنع اللاهوتي للتوسط الذي نسي واستبعد منذ زمن طويل، يمكنه فجأة أن يستعاد وتصبح الدعوة قوية مقنعة. وهذا بوضوح هو ما كان عليه الأمر:

القانون لم يمت بعد،

وإن كان في سبات.

لكن الوضع الجديد يفعل أكثر من ذلك. فهو يُميل التوازن كله لصالح أساليب الحياة الحضرية ضد الأساليب القبلية. ففي المغرب، خلال الفترات الاستعمارية ومباشرة بعدها، تطابق عالم ابن خلدون مع عالم كارل ماركس.

---

(64) Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakesh*, Rabbat, 1977. والزوايا هي مساكن للقواد والموظفين الحكوميين.

فالقبائل لا يزال ممكناً تعبئتها كقبائل، وفي الحقيقة في بعض المناسبات كما كان عليه الحال في الخمسينيات انضموا إلى الأحزاب السياسية وأدوا القسم على الولاء لها، بوصفهم وحدات قبلية. وأول دراسة عن الأحزاب السياسية المغربية، والتي قام بها بول ريزيت، أكدت على الطريقة التي كان تنظيمهم يتبع بها تنظيم الطرق الصوفية. وفي الوقت نفسه، أسكنت الأحياء الفقيرة القائمة خارج المدن الصناعية، طبقة عاملة فجة وقابلة للتفجر. ففي اليمن، وعلى عكس التنمية القائمة في كل مكان، ازدادت الأهمية السياسية للقبائل في القرن العشرين بدلاً من أن تنتقص أو تتدهور. ويتذكر الناس حكم الأئمة التقليدي بوصفه الفترة التي قامت فيها حكومة قوية ومؤثرة، والتي في حدودها عملت الحكومة التقليدية، وكانت كذلك بالتأكيد. ومنذ ذلك الحين، ضعفت قبضة الدولة التي يُدّعى أنها حديثة في المركز على الأطراف القبلية، ويعود ذلك جزئياً إلى أن القبائل حصلت على دعم وتشجيع من قوى خارجية. وكنتيجة لذلك، على الأقل في الجزء الشمالي من اليمن، يمكن أن ننظر إلى النظام القبلي على أنه قادر على العمل بقوة وحماس كامل منذ الثمانينيات (حصلت على المعلومات من محادثة شخصية مع شيلاغ واير).

لم تستطع «الإمبراطورية الشريفية» التقليدية في المغرب، والتي مُددت حياتها بشكل اسمي عن طريق الحماية الفرنسية، التعامل مع القبائل، وإن كانت مشاكلها قليلة من طرف الفقراء الحضر. وعلى عكس وخلافاً للإمبراطورية الرومانية، التي على ما يظهر كان عليها أن تستورد عبيداً ليحلوا محل الدهماء ويهدّؤوهم[65]، لم تكن الإمبراطوريات الإسلامية بحاجة عادة لتهدئة المراتب الدنيا للبلدات / المدن الصغيرة (المثير والمميز أن الاستخدام الأكثر أهمية للعبيد في الإسلام لم يكن في المستوى الاجتماعي الأدنى وإنما في القمة. فلقد كانوا يُستوردون لا ليحلوا محل الطبقات الدنيا وإنما

(65) K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978.

ليحكموها، ليحلوا محل المجموعات القبلية التي كانت تخوّفهم في السابق و/أو تحكمهم. والعبيد، الذين كانوا يُنتزعون عادة من وسط أهاليهم وأقاربهم، يمكن أن يدربوا ويعبّأوا بشكل أكثر عقلانية من الأحرار الذين تثقلهم أعباؤهم الاجتماعية. ويظهر أن الرومان كان بوسعهم أن يستخدموا طريقة تعبئة منظمة وعقلانية للجند في قاع المجتمع، بينما احتاجها التُرك للقمة. ويظهر أن نظام العبودية المنظم - في مقابل النظام الظرفي المحليّ - هو عملية عقلانية في الواقع، إذ إنها تسمح باستخدام القوى المجندة لأهداف معينة ومحددة ومحسوبة، في مقابل المعايير المتشابكة غير المتكافئة المطبقة على جهود رجال متجذرين أو مرتبطين في التزامات متبادلة مع أقاربهم أو في ولاءاتهم.

في مقابل الدولة التقليدية، تمكنت السلطات الاستعمارية من التكيف مع القبائل، بل إنها في الواقع استخدمتهم كحراس لها، لكن هذه السلطات لم تتمكن من التكيف مع الفقراء الحضر الجدد. فلقد كانت الطبقة العاملة الحضرية المغربية الجديدة كبيرة ولا تشبه الطبقات الحضرية الدنيا في النظام السياسي القديم، كانت ضرورةً لا غنى عنها لنظام صناعي مبتدئ، وهي تشبه الطبقة العاملة الإنجليزية التي راقبها انجلز في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ولم تكن هناك طريقة أو وسيلة للسيطرة عليها وضبطها عندما تبدي معارضة عنيفة، دون اللجوء إلى مستوى من القسوة لم يعد متاحاً للقوّة الأوروبية آنذاك التصدي له. وكان بإمكان الدولة الاستعمارية أن تتعامل بسهولة نوعاً ما مع من كانوا أعداء الدولة التقليدية، أي القبائل، لكنها لم تتمكن من التعامل مع من لم يكونوا مشكلة جدية لسلفهم، ونقصد بذلك الفقراء الحضر الذين تزايدت أعدادهم. لم تكن الدولة التقليدية تخشى المدن، ولم تكن الدول الاستعمارية تخشى القبائل.

لا ينمو السكان في ظل الحكم الجديد فقط، وإنما يصبحون أكثر حضرية، إما عن طريق الهجرة فعلاً أو عن طريق التقليد الريفي للنماذج

الحضرية. ويفقد الأسلوب القبلي في الدين معظم وظيفته، بينما يكتسب الأسلوب الحضري سلطة وتميزاً من حماس المهاجرين البدائيين العظيم في العمل على الحصول على نوع من الاحترام. وكانت هناك أيضاً اعتبارات للأيديولوجيا العامة، التي أصبحت على وجه الخصوص تضغط عندما أصبحت الهوية المسلمة حاسمة في صراع سياسي شامل، وبالذات مع قوة استعمارية خارجية. لقد كان الأسلوب النصوصي للعقيدة قابلاً للتحديث، بينما لم يكن المعتقد القبلي والاعتقادي في الأولياء والصالحين كذلك. فالنسخة النصوصية قابلة للتقديم بوصفها أيديولوجيا قومية، تعرّف كل المسلمين في منطقة ما بوصفهم أُمة (حتى وإن أدى ذلك، كما كان الحال في باكستان، إلى معضلة حول ما إذا كان الاعتقاد أو الأمة هو أساس الدولة). وامتلكت أيضاً كرامة أيديولوجية عالمية: وهو أمر تفتقده فكرة الأولياء الوراثية المتواضعة ومهرجاناتها القائمة حول سوق دورية. وما تستخدمه أمة ما لجذب السياحة لا يمكنها أيضاً أن تستخدمه لتأسيس هوية عملية أو جادة. إذ من الأفضل أن نرى الأشكال القبلية القديمة بوصفها زيغاً فاسداً، قدمته أو شجعت عليه القوى الأجنبية المحتلة[66].

(66) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, Cambridge, 1966; Nikki R. Keddie, An *Islamic Response to Imperialism*, California, 1968; Jamil A bun-Nasr, ' The Salafiyya movement in Morocco, ' in St *Antony's Papers*, no. 16, Middle Easstern Series no. 3, London, 1963; E. Kedourie, *Afghani and Abduh*, London, 1966; H. Laoust, ' Le Réformisme orthodoxe des Salafiya', *Revue des études Islamiques*, VI, 1932; Sylvia Haim, *Arab Nationalism*, California, 1962; Ali Merad, *le Réformisme musulmanen Algérie de 1925 à 1940*, Paris. 1967; Claude Collot and Jean-Robert Henry le *Mouvement national algerien*, textes 1912-1954, office des publications Universitaires, Algiers, 1978; Riaz Hassan, *Islamisation: A Study of Religious and Social Change in Pakistan* يصدر قريباً. G.H. Jensen, *Militant Islam*, London, 1979.

أما فيما يخص التطهرية الريفية انظر كتاب: ك. بلات القادم عن جزر الكركنة.

يوجد نموذجان رائعان لعملية التحديث في الدول المسلمة ـ النماذج المعارضة للدين والأخرى المتصالحة معه. أولهما بطبيعة الحال ما عرف بالكمالية، والنموذج الآخر ما عرف بالإصلاح الإسلامي. ربما كانت الحركات القومية والتحديثية السياسية حركات ضد الدين إذا ما كان الدين في الماضي قد التصق بشكل قوي بالنظام القديم. وكما لاحظ شريف ماردين على تركيا:

«الإسلام الرسمي، المقيّد بالدولة، كان عاجزاً عن أن يقدم حلاً أصيلاً لأي من المشاكل التي أحدثها الاحتكاك بالغرب»[67].

وهناك حالة قيّد فيها الإسلام بالدولة، مما أدى على الأقل إلى نوع من العلمانية النسبية، هي تونس[68]. وفي المقابل، حيثما فرضت السلطة الاستعمارية نفسها وتسامحت مع الأشكال التقليدية غير المتجدّدة أو استغلّتها، فإن الإصلاح كان يتطابق مع النزعة القومية. وبالفعل ظهرت النزعة الإصلاحية كما لو أنها شكل مبكر من النزعة القومية.

فضلت الدولة العثمانية القوية تطوير جاليات (ملل) مستقلة وتدير نفسها بنفسها وشبه قومية. وفي ظل الظروف الحديثة، عندما تجعل عمليات الحراك المهني السريعة والمبتكرات التقنية، التعايش السلمي لجاليات متخصصة أمراً صعباً أو حتى مستحيلاً، فإن كل واحدة من هذه الجاليات تسعى للحصول على دولتها الخاصة بها أو إنشائها. بعبارة أخرى، تصبح النزعة القومية هي النزعة المسيطرة. (وفي حالة واحدة فقط، هي حالة لبنان المثيرة وربما التراجيدية، أجبرت الجاليات أو الطوائف بسبب لا توازن القوى، أن تستمر في تعايشها تحت سقف سياسي لا يخص أياً منها. لقد

---

(67) S. Mardin, ' Religion in modern Turkey ', in *International Social Science Journal*, vol, XXIX, no. 2, 1977

(68) Arnold Green, *The Tunisian Ulama 1873 - 1915*, Leiden, 1978.

كانت الدولة العثمانية قوية، وكان بإمكانها أن تعتمد على جاليات مختلفة لتدبير أمورها داخلياً. وكان هذا مريحاً للحكام والمحكومين. لكن الحداثة كانت تعني نوعاً جديداً من تقسيم العمل، تقسيماً لا يتوافق مع التخصص السياسي أو الاقتصادي لجاليات برمتها. لذا كان على الدولة أن تستردّ نفوذها الكامل على الجميع، وفي الوقت نفسه حاولت كل طائفة أو جالية أن تحصل على دولتها الخاصة بها أو تنشئها. كان لدى المحظوظين قاعدة أرضية خاصة بهم أو تمكّنوا من الحصول عليها. لذا كانت الدول التي جاءت بعد ذلك كلها دولاً قومية، وفي كل واحدة منها، تداخلت الثقافة والسياسة وتم استيعاب الأقليات أو طردهم أو تقليصهم بدرجة ما إلى مجرد رعايا خاضعين تابعين. وفي لبنان فقط سلكت العملية الاتجاه المضاد: استولت الطوائف على دور الدولة. وهذه المرة اضمحلّت الدولة حقّاً، لكن لم تفسح المجال أمام انسجام لاطبقي، ناهيك عن انسجام لاطائفي، وإنما بدلاً من ذلك أفسحت الطريق نحو نوعٍ من توازن طائفي متفجر وقلق. فالقوة برمتها لم تذهب إلى السوفييت Soviets وإنما إلى الطوائف). وحلّ في الوقت نفسه الإسلام الطهوري / الجذري (الراديكالي) التعددي والاجتماعي الذي كان موجوداً قبله بشكل واسع، ولقد حدث هذا بنوع خاص من الخبث في أماكن حيث كان الصراع مع القوى الأجنبية المسيطرة حاداً ومراً (أو كما في إيران مع طبقة حاكمة متغربة). والعمليتان عملية «التطهر» أو ثورية الدين، والنزعة القومية، غالباً ما تشابكتا وتداخلتا لدرجة أنه قد يكون أحياناً من الصعب القول أي منهما كان مجرد شكل خارجي للآخر.

من المثير للاهتمام أن مسلمي البلقان يشكلون واحدة من الحالات النادرة التي يتجرأ فيها المتكلم باسم نوع الإسلام القائم على «عبادة الشخصية واحترام الأولياء» على أن ينتقد وبحدّة ممثلي «الإصلاح» (في أماكن أخرى ممثلو هذا التيار أو هذه الصيغة المرفوضة كانوا يميلون إلى تقليص موقعهم أو موقفهم إلى مجرد مقابلة الانتقادات الموجهة ضدّهم

والوفاء لدرجة ما بمعايير نقدهم). وتفسير الحالة البلقانية الفريدة سهل: لقد كان هؤلاء المسلمون على أي حال أقليات داخل جالياتهم القومية، سواءٌ أكانوا صوفيةً أم نصوصيين سلفيين. ومن ثم لم يكن بمقدور الطهوريين أن يشاكسوا أعداءهم عن طريق تهديد علني أو ضمني يصمهم مثلاً على أنهم قوميون خونة.

وعملياً، كان بإمكان الأسلوب الكمالي اللاديني والمتطلع للتقدم أن يدفع الأجنحة المعارضة الإسلامية السابقة، إلى نوع من التحالف ضد سياسات علمنتها هي، ومن ثم تجد نفسها وقد أصبحت تواجه مشكلة دينية دائمة[69]. ويظهر أن معظم التاريخ السياسي التركي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية إنما كان يدور حول معضلة مواجهة النخبة العلمانية المتغربة: إما أن تكون هناك انتخابات حرة ومن ثم يتم تسليم الفوز الانتخابي للأحزاب الراغبة في أن تتملّق التدين المنتشر في الأرياف والمدن الصغيرة - أو تتمسك بالإرث الكمالي، وإن كان بتكلفة إلغاء الانتخاب الشعبي الحر. ويظهر أنه بإمكانهم أن ينعموا بالديمقراطية أو العلمانية لكن ليس بالاثنين معاً: فنسخة المجمل الحداثي الذي تبنوه واستبطنوه، ظهر أنه وبشكل عجيب يتكون من خليط غير متجانس. عندئذ فإن الجيش بوصفه حامي الإرث الكمالي قد يتدخل ويعلن نسخة جديدة قريبة من الأصل للعقد الاجتماعي للمصلحة الدينية: قد تفوز بالانتخابات وتستفيد من انتصارك بشكل معتدل، لكن إن استعجلت حظك أكثر من اللزوم سوف نتدخل لإرجاعك مرة أخرى ونقوم بإعدامك. بل إن عالماً من علماء العلوم الاجتماعية المتميزين من الأتراك ذهب، في محاولته لحل هذه المعضلة، إلى القول بإمكانية الحصول على دعم للقوى التقدمية من الإسلام الريفي

(69) S. Mardin, "Religion in modern Turkey"، وبالنسبة للبلقان انظر: Alexandre Popovic, "Sur la situation actuelle des orders mystiques musulmanes en Yougoslavie"، وقد قدمت لمؤتمر في امستردام في ديسمبر 1979.

المتسامح (العلوي) في شرق الأناضول[70]. ولم تكن آراؤه شاذة أو وحيدة، فإذا ما تحول الماركسيون الذين أسيء لهم إلى البوذية، فإن الكماليين الذي أسيء إليهم (أو حتى الناصريين) قد يتحولون إلى الصوفية (على أنها صوفية معدلة ذات بعد حضري ولم يعد تصوف الشقق الحضرية يشبه الحج السنوي أو احتفال سنوي لفخذ من قبيلة).

لقد اعتنق الجيل الأول من الكماليين التحديثيين العلمانية بروح قرآنية واضحة وروح طهورية مثالية. فلقد كان العلماء يصدرون فتاوى علمانية عبر الصحافة، مؤكدين مشروعية انقلاب سياسي ما. كانوا لا يزالون يعرفون الإسلام جيداً، وكان عليهم أن يحاربوه في داخل قلوبهم ولقد حاربوه فعلاً بلا هوادة وفق أسلوبه وقواعده. لقد كانوا علماء الكمالية، ولقد درسوا وفكروا بطريقة العلماء. وكانت معرفة الجيل الثاني أقل بالإسلام ولم يكونوا بحاجة أن يخافوا منه داخلياً ومن ثم كانوا أكثر رغبة في أن يجدوا مكاناً في العاطفة الشعبية.

وعلى النقيض، يظهر أن الدولة الإسلامية التي تقوم بعملية تحديث باسم إسلام إصلاحي، تتهرب كثيراً من هذا الكفاح الثقافي المؤلم. على أن التأثير الاستعراضي لثورة الخميني قد يشجع على قيام ضغط جديد من متطرفيهم. ولكن انطلاقاً من هذا، على أي حال، يظهر أنهم كانوا في منجاة من هذا التوتر أو الضغط. فعلى سبيل المثال، يوجد في الجزائر حزب شيوعي شبه قانوني، متعايش بشكل عجيب مع النظام، رغم أن الحزب الحاكم (جبهة التحرير الجزائرية) هو الحزب الوحيد المعترف به. لكنّ هذا الحزب الشيوعي يُتسامح معه بشرط أن تكون تصرفاته جيدة وأن يمتنع عن النشاط الزائد. واللجنة المركزية لهذا الحزب توقف أحياناً مجادلاتها أو

(70) N. Yalman, "Islamic Reform and the mystic tradition in Eastern Turkey", in *European Journal of Sociology*, vol. X, no. 1, 1969.

جلساتها عند حلول وقت الصلاة. وقد فسر أحد مسؤولي الحزب دوافع هذا السلوك أو التصرف، مدعياً أن ماركس قال إنّ الدين أفيون الشعوب قبل أن يصبح ماركسياً - وهي حالة رائعة للاستخدام النقدي الاجتزائي (Coupure) لنقطة البلورة المزعومة في الماركسية، في تحديد ما هو حقيقةً جزءٌ من المذهب وما ليس جزءاً منه.

وفي وسط آسيا السوفييتية، جمع الروس المنهجين(71). فقد مُنعت الحركة الإصلاحية (الجديدية)، لكن أفكارها سرقت وأعيد تعيينها للإسلام الرسمي. وهكذا فإن السماح السلفي (الشرعي) لإيقاف الصيام في وقت الحرب أثير ولكنْ بتفسيرٍ جديد: أليس النضال من أجل إقامة اقتصاد اشتراكي نوعاً من الحرب، يحتاج إلى بذل جهودٍ كبيرةٍ من العاملين فيه؟ وشُجبت كذلك الصوفية المعاصرة بنفس الطريقة، لكن امتدحت تجليّاتها التاريخية بوصفها نوعاً من إنجازات الثقافة المحلية. فربما كان الصوفي الميت هو الصوفي الجيد / الصالح فقط، وربما كان ذلك لكي يصادق عليه رسمياً على أنه جيد. ففي عام 1964 في طشقند، ذكر المفتي الأكبر لوسط آسيا في خطبةٍ له باللغة الأزبكية أمام وفدٍ من علماء الأنثروبولوجيا الزائرين أن الإسلام المتمسك به هناك إنما يؤكد على توحيد الله، ومن ثم أن كافة البشر إخوة، ومن ثم فإنه ينبغي عليهم ألاّ يقذفوا أسلحة نووية ضد بعضهم البعض. وأضاف موضحاً، أن الحكومة السوفييتية تبنت موقفاً مشابهاً بخصوص هذا الموضوع، مما يعني تطابقاً سعيداً بين الإسلام ووجهات نظر

(71) 71 Helene Carrere d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe*, paris, 1966، فيما يخص الدراسات الأثنوغرافية المحلية انظر:

A. Benningsen and C.L Lemercier-Quelquegay, *Islam in the Soviet*, Union, London, 1967، أما فيما يخص الأثنوغرافيات السوفييتية انظر:

V.I. Basilov, *Kult Sviatykh v Islame*, Moscow, 1970, or *Domusulmanskie Vierovania; Obriady v Srednei Azii*, ed, G.P. Snesarov and V.i. Basillov, Moscow, 1975.

السلطات السوفييتية. وعندها وقفت مارغريت ميد ـ التي عينت نفسها مفتياً أعظم لعلماء الأنثروبولوجيا ـ للرد، وأكدت له أن الأنثروبولوجيا أيضاً ترى أن كل البشر إخوة وينبغي لهم ألاّ يقذفوا بعضهم بعضاً بالأسلحة النووية، لذا فإن بإمكاننا أن نحتفل فرحين بالتطابق الثلاثي بين الإسلام والسلطات السوفييتية وعلم الأنثروبولوجيا.

غالباً ما يعمل الإصلاحيون أولاً على التخلص من الخرافات الريفية، أو على الأقل إخفائها تحت البساط وذلك باسم إسلام أنقى وأكثر صدقاً (والذي قد لا يكون قد تحقق محلياً قط). وعندما يلبسون عباءة السلفية (إسلام أهل السنة والجماعة) فإنهم يظهرون مباشرةً كما لو أنهم يشكّلون معارضةً قويةً جداً ضد الدولة القومية الحديثة، والتي قد تكون ميالةً، على أي حال، لضمان أن تكون النبرة الأخلاقية للجالية متوافقة مع متطلباتهم.

إن الشكل المثالي للحكم الشرعي الفقهي، وللتطبيق النقي للشريعة التي يؤمن بها، له أعداؤه أو عوائقه في الجانبين: المجتمع التقليدي الريفي/ القبلي من ناحية، وهو المجتمع غير القادر عادة على العيش بحسب متطلبات ومقتضيات الشريعة الصافية، ومن ناحية أخرى العلمانية الحديثة. والتأثير الأول للعالم الحديث، بحسب تبلور مركزيته السياسية وحراكه وانتشار التعليم فيه، إنما يساعد على قيام القانون في مقابل الهرطقة القبلية القديمة. ويضعف المنافس القديم قبل أن تعزز ثقة الشكل الجديد في نفسه تماماً.

ونتاج الصراع الثاني ـ الأصولية ضد الحداثة ـ أوضح كثيراً. فالتجاذب الاختياري للحيوية النصوصية أو ما يعرف بالأصولية مع الاحتياجات الاجتماعية والسياسية لفترة عملية التصنيع أو «التنمية» واضح جلي. إنها فترة تتطلب مزيداً من الانضباط والتضحيات، وفوق كل شيء تحتاج للتنظيم الذاتي واحترام النظام، وانتشار التعليم، واحترام وقبول قواعد تجريدية مفروضة من طرف السلطة المركزية وكأنها غير متجسدة فيها. وعلى الفرد أن يؤدي واجباته كما لو كانت دينًا، كما كان يتصرف الإنسان الإنجليزي (كان

الأسلوب الديني المنافس دائماً متغلغلاً مغروساً في الشخصيات المحلية، وهو أكثر ملموسية وآنية، لكنه في الوقت نفسه أكثر مرونة تجاه الضغوط الاجتماعية). والمحتوى الواقعي أو الفعلي للمذهب المطلوب من طرف النزعة الأصولية يفرض القليل من المتطلبات غير المستساغة عقلياً، وقد يجعل بعض أمثال هذه المتطلبات، والتي تظهر للعقل الحديث كما لو كانت قديمةً أو بربريةً وبالتالي، تفرض نوعاً من التوتر، لكن قد تكون هي كذلك، ذلك لأن قابلية تطبيق دين ما ومبادئه الخاصة بالمعتقد والأخلاق أقل أهمية بكثير من روحها. وسواءٌ أكانت تلك الروح قادرة على الاحتفاظ بتماسكها ومجاراة المجتمع النامي اقتصادياً في مقابل المجتمع الذي في طور التنمية، يبقى علينا أمر انتظاره.

لاحظ جوزيف دوماستر في مكان ما أن الخرافة تشكل القشرة الخارجية للدين. كانت وجهة نظره بطبيعة الحال هي أن إهمال أمثال هذه النقاط المهمة قد يعرض القلعة المركزية الحصينة نفسها للخطر، ومن ثم ينبغي التخلي عنها بخفّة. فالأديان التي تشكل استحكاماتها الخارجية ومعقلها المركزي كلاً متكاملاً تواجه معضلةً رهيبةً في العصر الحديث، فإذا ما دافعوا عن تلك المواقع الخارجية المعرضة، فإن النظام الكلي قد يسقط عندما لا يعود من الممكن الدفاع عن المواقع، كما هو حالها غالباً هذه الأيام. وإذا، في المقابل، ما تركوها وأهملوها، فإن الشكوك الداخلية الباقية ضيقة جداً وتشكل عوائق كما تشكل حداً أدنى. ويظهر أن بقاءها سيكون اهتزازيّاً جداً، بحيث تظهر كما لو أنها لا تستحق الدفاع عنها أو أنها تولّد حماساً محدوداً وحسب.

إلا أن الأمر مختلف كلياً في الإسلام. فالحالة التقليدية ولدت توتراً وأحدثت عداوة متقطعة بين استحكاماتها الخارجية والحصن المركزي، بين الخرافة الريفية والنزعة النصوصية الأحادية الحضرية. لم تُخترع هذه المعارضة من أجل تجنب النقد الحديث ـ فقد كان هذا النقد موجوداً دائماً،

ولذا لم يكن له جو الاعتباطية أو الاستبدادية والنزعة الانتهازية. وكان هذا الاختراق جاهزاً على الدوام، ومكتوب عليه عبارة «اقطع هنا عندما يصل العالم الحديث»؛ وذلك لقطع الخرافات... لذا فإن الظروف الحديثة عندما حصلت وكانت جذابةً اجتماعياً وفكرياً لفصل معتقد صحيح وأصلي ونقي عن الإضافات الخرافية، كان من الممكن أن تتم بيقين حقيقي. وكان المتبقي الداخلي معرَّفاً بشكل حاد ودقيق، ويمكن أن يوصف أو يعزى إلى الإطلاقية التي تميزه عن غيره من التكيفات المتحركة أو غير المستقرة والتي تجعل النزعة الحداثية غير مقنعة في المعتقدات الأخرى. ومن ثم يمكن للمتبقي المنقّى أو الطاهر أن يكون مثيراً ويمكن أن يدمج مع متطلبات أخرى، مواقف كلية، مثل الحماس اللاهب في التطلع لنظام جديد وعادل اجتماعياً مصحوباً بسحر الثورة.

سبل مختلفة

لا تزال النزعة القبلية نفسها في بعض المناسبات مهمة. فقد حظرت الصومال المستقلة الهوية القبلية ومنعت قانونياً أن يدعيها الشعب أو يسأل عنها. لذا فإن الناس يسألون بعضهم البعض أو يخبرون بعضهم البعض عما كانوا عليه في الماضي، عشيرتهم السابقة، إذ إن الوحدات نفسها لم تعد رسمياً موجودة (والصومال ليست وحيدة أو فريدة في هذا المنحى) لذا فإن صومالياً ما وهو يشير لما كان عليه في السابق وأسلافه السابقين، فإنه لن يعني زوجته السابقة. لقد أصبح هذا الاستخدام واسع الانتشار حتى أن السلطات في النهاية منعت تداول كلمة السابق لأن ذلك كان يعادل تقريباً كلمة «عشيرة». وعندما كان أحد علماء الأنثروبولوجيا يسأل ما إذا كان بالإمكان سؤال فرد ما عن «سابقيه السابقين» كان يُطلب منه أن يحتفظ بنكتته لنفسه.

إن صدمة الجيولوجيا وثروة النفط سمحت في بعض الأحيان للصيغة

التطهرية من الإسلام أن تُطبق وبحماس ربما كان من الصعب أن يكون كذلك في ظل القيود الاقتصادية العادية ـ كما هو الحال في دولة نفطية حديثة ـ. ففي السنوات الأخيرة، دُفع منطق النصوصية السلفية إلى ما هو أبعد مما كان يمكن أن يتجاسر عليه المتطهرون المبكرون، محدداً جوهر المشروعية للوحي فقط ـ أي القرآن ـ ورافضاً سلطة أي امتدادات إنسانية أو تاريخية، بما يطال المرويات الشفاهية كسيرة وأحاديثه، ونتيجةً لذلك، اعتبرت لجنة من كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، أن صاحب هذا المنطق ارتد عن الشريعة[72].

ومن الواضح، أن مثل هذه الحالة المتطرفة من النصوصية لو تأسست، فإنها ستحرر الحاكم ـ ولديه بالفعل مساحة كبيرة للتصرف بسبب معجزة ثروة النفط ـ من القيود المفروضة عليه من طرف القانون المعياري ـ أي الفتاوى والأحكام الفقهية. ومن ثم فإن الآراء المجردة والعامة، ومن ثم الغامضة عملياً التي يقدمها القرآن ستقيّده بشكل أقل مما يقيّده الإجماع الفقهي التفصيلي والواضح. وكما أعطت مذهبية عبادة الشخصية الإسماعيلية الآغاخان حرية واسعة لاختيار سبل التحديث لأتباعه ـ إذ جعلته غير مجبر على التمسك بالنصوص أو بآراء الفقهاء ـ لذا فإن النصوصية الضيقة جداً يمكن أن يكون لها نفس التأثير، في الطرف الآخر من الطيف الديني. ولقد جاهر البعض بتعطيل السنة (أي مجموعات الأحاديث في مقابل القرآن نفسه) ـ كما يروى ـ وكما هو معلوم فإن فكرة أن القرآن وحده بدون السنة، هو الذي يعرّف الإسلام الصحيح، فكرة تم تطويرها في هذا القرن في مصر عام 1909. لكن لم تجر إلا حديثاً محاولة لتطبيق هذه الفكرة عن طريق سلطة سياسية كما رأينا.

تقوض فكرة تعديل السنة كثيراً من موقف وسلطة العلماء، ويشكل

(72) اتصال شخصي من سي سوريو وتي مونستيري.

بطريقة عملية هدماً لطبقة العلماء (لقد أثبتت طريقة الشاه في التقليل من شأن الملالي الاقتصادي وموقفهم الأخلاقي أنها كانت خطأ فادحاً بالنسبة له، ولكن ربما كانت الثروة النفطية قادرة على أن تكون أكثر اعتباطية في بلد ليس به عدد كبير من السكان). والديمقراطية المباشرة التي يساهم فيها الجميع تؤثر في التقليل من شأنهم وتقليص نفوذهم وبذلك تصبح النزعة الشعبوية نوعاً من البروتستانتية الجديدة، لا تكتسح فقط رجال الدين والأولياء، وإنما تكتسح أيضاً الطبقة المفتوحة الممثلة للمفكرين والعلماء. «لا مفتي ولا صوفي ولا شيوخ» نادت مقالة في صحيفة عربية يومية. ويصعب علينا القول إن النزعة السنية الحياتية أفيون الشعوب، خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا النظام والنضج، ولا يمكن أن تكون أفيوناً لزبائنها المفضلين: إنها أقرب ما تكون إلى وثيقة حماية للسكان الحضريين.

وهذا النوع من المجتمعات، عندما يبحث جذوره ويؤكّد عليها في سبيل الدفاع ضد الخارج، فإنه عموماً لا يرتد نحو ما هو قديم وبالٍ (كما فعلت الثقافات الأوروبية في حالة مشابهة). ويمكننا أن نجد آثار أمثال هذه النزعة الشعبوية الريفية، على سبيل المثال، في سيرة أنور السادات الذاتية. لكن من المهم بنفس الدرجة أن المصطلح «فلاح» لا يزال مصطلحاً يستخدم بشكل قوي للإشارة إلى المكانة الدونية. أما في أمريكا فقد كانت النزعة الشعبوية عبارةً عن ردة فعل العتيق ضد الأناقة والتصنُّع الحضري، لا سيّما ضد المحامين. وفي روسيا كانت ردة فعل المفكرين البديلة نيابة عن الفلاحين البسطاء، أما في البلدان الإسلامية، فإنها غالباً ما كانت بديلاً مضاعفاً، ردة فعل ضد الأجانب لصالح حاملي تقاليد المجتمع الشعبية، واختارت ردة الفعل المحلية المعرفة للذات، دون الضغط على الحياة الحضرية بوصفها كذلك، وبالذات على النصوصية التطهرية، وهي سماتٌ كانت في الحقيقة ذات قاعدةٍ حَضَرية.

من المثير أن الذين كانوا منجذبين لهذه النزعة المتطرفة كان ينبغي

أيضاً وبشكل متكرر أن يتجهوا نحو نوع من النزعة الاشتراكية الراديكالية، ونوع من الفكرة القلقة للثورة، التي يحق لها أن تطلب كافة أنواع الطلبات. لكن وعودها تبقى بشكل كلي غير محددة. على أنّ ملاءمة مثل هذا الخليط واضحةٌ جليةٌ من وجهة نظر الحاكم. فقد حطمت النزعة الاشتراكية الجذرية كل القواعد الاجتماعية للمعارضة التي اعتمدت على ثروة مستقلة عن الدولة. وحرمت النزعة الإصلاحية القوية، التي قللت من المعيار فوق الاجتماعي، لحساب نص هزيل ومن ثم غامض، يقتلع من الجذور التقاليد التفسيرية الموجودة، طبقة رجال الدين من قاعدتها القائمة على الرقابة والمعارضة. وفي نفس الوقت، تعني النزعة الجذرية الديمقراطية، القائمة على تأسيس وتشجيع اللجان المحلية التي بإمكانها أن تسقط الموظفين الرسميين، أنه لا يوجد موظف ضامن لأمن منصبه ومن ثم فهو عاجز على أن يقوم بأي موقف ضد السلطة المركزية. فعلى سبيل المثال، تعرّض بعض الموظفين المحليين في دولة عربية حديثاً لبعض المساءلة لعجزهم عن تنفيذ بعض التعليمات الصادرة عن العاصمة، والأوامر الصادرة عن اللجان المحلية المنتخبة ـ ولأن الإثنين ليسا بالضرورة متطابقين، فإن هذا كان مدعاةً لبقاء الموظف حذراً يصلح أسواره في كل الاتجاهات. ولقد كانت الصورة التقليدية للسلطان الصالح بالفعل، هي ذلك الشخص الذي يكون على علاقة مباشرة «مع الشعب» الذي يحاسب ويعاقب موظفيه. ويظهر أن المزيج العجيب من الماوية والنزعة الإصلاحية الإسلامية تحقق نفس النتيجة بوسائل حديثة، وهي تحصل على نوع جديد من المملوكية بل هي مملوكية خارقة لا يمكن فيها، لا الثروة، ولا التقوى، ولا العلم والمقدرة الفنية، ولا الجهاز الإداري، ولا الجماعة القرابية أن تتحدى الحاكم. وهكذا لم يبق لأحد قاعدة ـ قوة مستقلة. وفي الوقت نفسه، فإن المحتوى الخاص والمحدد وغير المعرف للقانون المتسامي حتى على الحاكم والقادر على كبح جماحه قد تقلص. والحكم الديني الذي تتواسطه طائفة من العلماء المفسرين

للشريعة فرض ذات يوم قدراً كبير من الضوابط على الاعتباطية السياسية أكثر مما يقوم به المزيج الجديد للنزعة المركزية والحكم الديني والحكم الشعبوي.

وتنقسم الأقطار الإسلامية، كالمجتمعات المعاصرة الأخرى، حول القضية المتعلقة بما إذا كان المجتمع الصناعي ينبغي أن ينظم بطريقة اشتراكية أو ليبرالية. ولكن ـ وليس على غرار المجتمعات الأخرى، تنقسم الأقطار الإسلامية أيضاً حول مكانة الإسلام ودوره في الحياة الاجتماعية. وكنتيجة لاندماج هاتين المجموعتين من الأسئلة نشأت حالة معقدة، مثل ما يمكن أن يثار في أوروبا لو أن قضايا القرن العشرين كانت قد فرضت على من كانوا في القرن السادس عشر. ويفصل أحد الأبعاد التقليديين، الذين لا تزال النخبة الحاكم لهم تعتمد على النموذج الخلدوني حيث الاختيار القائم على القرابة، عن الحداثيين أو من يمكن أن يكونوا كذلك والذين من بينهم مَنْ حُرم من فكرة القبيلة أو العشيرة. وهناك بعد آخر يفصل المتحمسين دينياً عن غير المتحمسين. ولا يوجد خط واضح أو منحنى صريح يربط بين البعدين. فالتشدّد موجود في إحدى النهايات عند بعض التقليديين من النخب شبه القبلية (كما هو الحال في المملكة العربية السعودية أو شمال نيجيريا)، وفي الطرف الآخر من بعض الأنظمة المملوكية المحدثة، حيث الجنود والتكنوقراطيون، الذين تم تجنيدهم بناءً على مهاراتهم وقدراتهم، التي تستخدم الدين جزئياً لتقوية النظام الاجتماعي، وجزئياً في محاولة لشراء البرجوازية الصغيرة لافتقارها إلى المنفذ التعليمي للوصول إلى أي شيء آخر، والتي بخلاف ذلك قد تستخدم الدين للتعبير عن اعتراضها ضد امتيازات المماليك. وبين هذين الحدين المتطرفين، تميل الأنظمة الليبرالية نسبياً أو التعددية اجتماعياً إلى أن تكون أقل اهتماماً وعناية بالأمور الدينية.

وقد يفترض أحدنا أن هاتين النقطتين العاليتين من الحماس الديني إنما تمثّلان تأرجحين متتاليين لحركة البندول التي حللها هيوم، وأن ذلك التأرجح

فيما بينهما إنما هو همّ الأنظمة السياسية القديمة التعبة. لكن في الظروف الحديثة، هناك ما هو أكثر من ذلك. فآخر الطهوريين لم يعودوا يأتون من الصحراء، وهم على عكس الموجة الأخيرة وليست الوحيدة، ممن جاءوا مع ابن سعود أو عثمان دان فوديو. وهي لا تشبه إمكانية أن يتأرجح البندول مرة أخرى، إذ إن أحد هاتين القوتين اللتين تعودتا على التأرجح ـ الاستقلال الريفي واحتياجاته ـ قد أُضعفت كلياً الآن. وهناك أمر آخر، الأنظمة السياسية التي في داخل إطار هذه الحركة، وهي أنظمة غير ملتزمة دينياً و«قديمة» لكنها مع ذلك قد تستفيد إيجابياً من شروطها. وليس من الواضح بعد ما إذا كانت الظروف الحديثة تفضل فعلاً عدم الالتزام والنزعة الليبرالية أو تفضل نزعة التشدّد والمركزية، على المدى الطويل. ويبقى هذا السؤال مطروحاً وليس بالضرورة أن تكون الإجابة عنه هي نفسها في كل مكان.

والنموذج المميز لتوزيع التطهرية النصوصية وأساليبها التراتبية الجذبية الوسيطة في الإسلام، قد تساعد في شرح فشل المجتمع الصناعي في أن يولد في داخله. ولماذا الإسلام قد يكون في النهاية قادراً على التكيف مع المجتمع الصناعي، وربما أكثر قدرة من التقليد الذي قدم له منظومته التاريخية. والنصوصية ذات النزعة المساواتية مناسبة للمجتمع التقاني المتحرك أكثر منها للمجتمع القائم على النسب واستغلال الوساطة الروحانية. ولتوليد عملية التصنيع، ربما كان من الأفضل لو أن النزعة النصوصية قد عُزلت وحُميت لدرجة ما في جزء هامشي نوعاً ما من المجتمع القديم، والذي في إطاره يمكن أن يولد أو يخرج عالم جديد بطريقة غير مضطربة نسبياً. ولكن لكي تبقى على الحياة في ظل ظروف عملية التصنيع المحاكاة، ربما كان من الأفضل لو أن النزعة النصوصية كانت في المركز بدلاً من الهامش، وكان بإمكانها أن تنبذ الأساليب الهامشية بوصفها خرافاتٍ وأموراً غير مقبولة ـ وبذلك تؤكد في نفس الوقت استمراريتها وجذورها المحلية، وتفسر تخلّفها السياسي والاقتصادي. وبإمكانها أن تؤكد في نفس الوقت على

هوية قديمة وتبرر وجود قفزة إلى الأمام قوية وجريئة.

إن الموجة قبل الأخيرة لأساليب المتطهرين القدماء ـ الأصوليين، في السعودية وشمال نيجيريا، إنما أتت كذلك من الصحراء أو السافانا (حتى وإن لم تكن قيادتها قديمة عتيقة) ـ أو أن سلفها جاء من ذلك الطريق، مع انتصار الوهابيين أو مع انتصار عثمان دان فوديو. لكن الموجة الأخيرة لم تعد تصل بهذا الأسلوب. فقد ظهرت النزعة التطهرية ـ الجديدة الجزائرية في أقطار كانت قد عانت من تسلط استعماري واقعي ـ خلافاً لشمال نيجيريا أو وسط الجزيرة العربية، حيث عملت السلطة البريطانية أو التركية عن طريق، تقوية النخب المحلية بل إنها قوّتها ـ وقد يكون هذا أمراً مهماً جداً. وربما كانت النزعة التشدّدية الإسلامية متشابهة بشكل اسمي في المجتمعين، لكن دوافعها النفسية مختلفةٌ تماماً. ففي الأقطار التي وُهبت نخباً وراثيةً بشكل مستمر، والتي وصلت إلى السلطة بالطريقة التي وصفها ابن خلدون، عن طريق التطبيق القاسي للشريعة ـ مثلاً رجم الزاني حتى الموت ـ فإن الحكم بالشريعة الإلهية بقي مع ذلك مرتبطاً بنظام اجتماعي قديم وقائم، ومن ثم لم تكن له كثافة داخلية تميّز الصنف الآخر والجديد تماماً. وبقيت الثقافة الدينية سياسية وليست فردية (فأفراد أمثال هذه النخب غالباً ما يسهل عليهم أن يذنبوا عندما يكونون في خارج البلاد بعيدين عن الرقابة الاجتماعية). ومن جهة أخرى، ظهرت النزعة التطهرية المحدثة من الصنف الثاني، تحت سلطة الاستعمار، أي بعبارة أخرى إنما ظهرت في ضعف سياسي. وقد أعفى هذا الظرف من قاموا بتفصيله من الاهتمام بمسألة تطبيق السلفية في المجال السياسي، إذ إنهم لم يكونوا يسيطرون عليها. ولم يكونوا يحتاجون، آنذاك، إلى أن يهتموا بما إذا كان عليهم أن يقطعوا أيدي اللصوص أو يعلنوا الجهاد على الأقل كل عشر سنوات، إذ إنهم كانوا يفتقدون القوة للقيام بذلك (لقد كان على هذا النوع من القلق أن ينتظر). لكن مجرد أنهم كانوا محرومين من عقاب سياسي خارجي إلى حد بعيد، بمعزل عن أن هذا الأمر كان تفاعل

تدين قومي، قدم زخماً إضافيّاً لإكراههم الداخلي، وعلى المدى الطويل، فإنّ العقاب الداخلي أقوى من العقاب الخارجي. واستمر العقاب الداخلي في العمل عندما وصل أولئك الذين كانوا تابعين لهم إلى القوة / السلطة السياسية، بمقدار معتدل على الأقل. سمعت بطبيعة الحال الشكاوى عن الفساد حتى ضمن وحول الأنظمة التطهرية المحدثة نفسها. ودون شك للنخبة امتيازات ومصالح عديدة، لا تتناسب دائماً مع ما ينبغي أن تكون عليه الأمور. لكن هذا الأمر نسبي. فهذا النوع من الفساد أو الثراء الفاحش لا يمكن ببساطة مقارنته، سواء في المقدار أم الصفاقة، بالذي كان يقع بين النخب ذات الجذور التقليدية.

لذا فإن المفارقة تقوم على أنه رغم أن الدفع اللاهوتي أو حكم الشريعة ولد تاريخياً من رحم قُوى سياسية عظمى، يمكن أيضاً في مرحلة متأخرة أن يُوهب بواسطة حدّة خاصة بسبب عجز سياسي مؤقت. وبإمكان الاستعمار أن يعمل للإسلام شيئاً يشبه ما فعله الشتات من تأثير على الديانة اليهودية. وكما ذكرنا فإن باستطاعة هذه الحدّة الداخلية أن تستمر حتى بعد الاستقلال، إذا ما غذيت بالغيرة التي تشعر بها الأنظمة الحضرية الدنيا عندما ترى زملاءها في الوطن والدين، لكن مع ذلك فإن لهم حكاماً متغربين بشكل لا يمكن تغييره. وبقيت هذه الأنظمة الحضرية الدنيا عاجزة سياسياً حتى بعد الاستقلال، ويمكنها فقط أن تعزّي نفسها أو تعبر عنها عبر نقائها الإسلامي: إذ إن التعبير القوي للرفض لم يعد متاحاً لها. ولقد قام عالم الاجتماع الإيراني رياض حسن باستجواب الناس عن الدين في طهران عام 1980 وأخبر ببساطة، أن الفقراء هم من يتمسكون بأهداب الدين. وعلى عكس النظرية الماركسية، يميل الصراع الطبقي أن يتحول إلى ثورة فقط إن أمكنت صياغته في أشكال دينية أو اثنية فقط. وعن طريق النزعة الحضرية العلمانية، فإن الطبقة الفارسية الحاكمة ساعدت هذه الفئة على قيام ثورة اجتماعية يظهر أنها من هذا النوع، جعلتها تبدو كما لو أنها هدية للمصطلح

الديني. وهكذا يظهر أن التشيع الإيراني التطهري المحدث أيضا هو من هذا النوع، على الرغم من أن إيران لم تعانِ من حكم استعماري بالمعنى الحرفي للكلمة. لكن النخبة الفارسية الحاكمة تمكنت بشكل واضح من تقليد ذلك الحكم بشكل كبير، وبالذات حين كان الأمر يتعلق بتفاقم خطر الحساسية الأصولية. ومن المفارقة أن نقول لو أن إيران استعمرت، بدلاً من احتفاظها باستقلالها، فإن نخبتها الحاكمة ربما كانت أقل عرضة للنقد بسبب تغربها. وقد نتخيل أن الحكم البريطاني في الهند (حكم الراج) كان يحكم بشكل غير مباشر عن طريق الخانات القبليين الريفيين (كما كان الحال بالنسبة لأمراء نيجيريا) الذين ربما شجعوا على الحفاظ على مسؤولياتهم المحلية والحفاظ على صلاتهم بالثقافة القديمة، بدلاً من الضرب بشدة على النظام القديم.

وهكذا فقد انتقل الكمون الثوري من الصحراء إلى البازار. لكنه حافظ على نفس الأيديولوجيا الأحادية الطهورية، لكن بتأكيد جديد ودور جديد. وقد أضفى ذلك شرعية على مجموعة جديدة من الحكام ومن قادة رجال القبائل أو رجال الدين من ذوي القاعدة القبلية، وفي الوقت نفسه قدم بعض درجات الحماية للتجار الحضر. وهو بذلك يعطي الشرعية الآن بنوع جديد من الطبقة الحاكمة، التي برزت من الأسفل بدلاً من خارج أسوار المدينة، وهي خليط من مماليك جدد وعلماء وتكنوقراطيين وإحيائيين دينيين جدد، ويعطي المعتقد الشرعية بل وفوق ذلك كله يقدم تعريفاً وتحديداً للهوية بالنسبة لهم، في مقابل نخبة أجنبية أو نخبة فاسدة كلية قديمة. وتتطلع الآن بنوع من الخجل الحذر، من خلال ولائها للتكنوقراطيين بدلاً من رجال القبائل، كما كان في الماضي. وهي تفصل المجتمع عن كل من الطبقة العليا القديمة المتغربة، التي كانت تحسدها في سرها، وكذلك تقطع صلتها مع ماضيها القديم الذي تستحي منه علناً.

وهكذا فقد تمتع الإسلام الطهوري بقدر لا بأس به من النزعة الإحيائية والشعبية، مع أشكال مختلفة من السياسات التحديثية تتراوح من

الاشتراكية الثورية (العسكرية) إلى الأنظمة ذات النزعة التقليدية الجامدة القائمة على قيادة عشائرية. ومن الخطأ تفسير نجاحه على أساس ما حصل عليه من عوائد نفطية. إذ لن نصل إلى نتائج تذكر إذا ما اعتمدنا على هذا النوع من التحليل. وإنني أتصور لو أن شركة النفط البريطانية PB اختارت تحويل قسم مماثل من أموالها من عوائدها من نفط بحر الشمال لتمويل حركة إحيائية مهدية بما في ذلك تمويل فيلم رائع عن جون ويزلي يلعب فيه عمر الشريف الدور الرئيسي، لما نجحت في الوصول لشيء. وحقيقة أن النزعة الطهورية المحدثة الإسلامية قد انتشرت بشكل واسع جداً إنما يظهر أن لها صدى عميقاً في الاحتياجات النفسية والاجتماعية للمسلمين.

إن انصهار «الإصلاح»، أي الأصولية القرآنية، مع الاشتراكية الراديكالية من النوع الماوي الخفيف، فعالة على وجه الخصوص عندما تقع (وهي نادراً ما تقع في أقطار تكون فيها النخبة الأصولية نفسها نوعاً من عشيرة ممتدة، تدين بمكانتها لنوع من دوران النخبة الخلدوني القديم ومن ثم يمكن أن تخسر الكثير عندما تلعب مع التطرف الاجتماعي. وهي تحدث في أماكن حيث يظهر الزعماء من الأسفل في بعض أشكال الكفاح ضد الاستعمار). ويقدم العنصر الإسلامي شكلاً من أشكال تعريف الهوية الجماعية الأكثر إيجابية ويرضي أكثر من فكرة «معذبو الأرض»، والبروليتاريا المحرومة، بينما يبقى في الوقت نفسه واسعاً عريضاً ليشمل كل من هم من غير الأجانب الغربيين والمغتربين أو المستلبين ثقافياً، من متغربي الطبقة العليا، وفي الوقت نفسه يسمح العنصر الماركسي لهم بهوية أكثر معقولية وتشخيص للعدو الراهن أكثر مما يمكن أن يتم الحصول عليه من الإسلام وحده. والجذب المشترك لهذين العنصرين سيجعل الأشكال الماركسية القرآنية المختلطة قوة ضاربة في السنوات القادمة. ومن الملحوظ قدرتها الكامنة على تحديد هوية الواحد لجماعته الملهمة ولعدوه، وتخليص الجالية من اللوم بسبب تخلفها وإسقاط الشعور بالذنب والرفض على الآخر. إنها

تستعيد الكرامة وتوجه الرفض وتقدم تفسيراً معقولاً في آن معاً. وقد نكون دخلنا مرحلة الحركات الثورية لشي خميني (على وزن شي غيفارا).

والبلدان النامية سواء أكانت بلداناً أوروبيةً في القرن التاسع عشر أم بلدان العالم الثالث في القرن العشرين ـ تواجه عموماً المعضلة الأليمة في الاختيار بين النزعة التحديثية والنزعة الشعبوية. والنزعة الأولى (الحداثة) هي مفتاح الثروة والقوة، لكنها تشمل رفض الهوية المحلية واعترافاً بسلطة النموذج الأجنبي. وتقتضي النزعة الشعبوية تقديم الجماهير Volk المتخلفة في شكل مثالي. وفي الحقيقة، إن المعضلة المؤلمة للاختيار بين التنمية من ناحية وتحول ـ الذات من ناحية أخرى، ومن ثم احتقار الذات ورفض التقاليد المحلية، ومن ناحية أخرى الحفاظ على الهوية الثقافية على حساب الضعف الاقتصادي والعسكري، هو الصيغة العامة لمأزق «التخلف». وبإمكان المجتمعات المسلمة أن تهرب من مثل هذا المفترق. فتقديم الشعبوي صورة مثالية تعظيمية للفلاح أو البدوي هي بالأساس عُملت وصُممت وبشكل بديل من طرف الرومانسية الأجنبية. وبإمكان المجتمع نفسه، في المقابل، عند هذه النقطة أن يتماهى مع خيط واحد مهم داخل نفسه، تراثه العظيم الذي ظل في الآن نفسه محلياً، ولكنه مع ذلك يظهر، لدرجة معتبرة جداً على الأقل، أنه من الممكن استخدامه شعاراً للحداثة، وحافزاً، ومعياراً وعقاباً على التخلف المحلي والخرافات والبلادة وعدم الحركة. وهم ليسوا مجبرين على الاختيار بين ماركس والنبي محمد. وبدون أن يستخدموا الأول بالاسم ضرورةً (وإنما يُترك الأمر غامضاً أو باستخدام واحد من الأسلاف الروحيين في السلسلة الماركسية، لنقل مثلاً الفرع الكوري كما كان الحال في الصومال) وإنما بإمكانهم أن يمتلكوا الاثنان معاً. ويظهر من الناحية النفسية أن الخليط حيوي جداً.

والحداثة أو التنمية الاقتصادية، بغض النظر عن الطريقة التي تفهم بها، إذن من الممكن أن تُوهب أو تُعطى هالة أخلاقية ـ دينية. ومن المثير

وربما مما يمكن التعاطف معه، أن إحدى الدول الإسلامية التي اختارت بشكل مستقل النزعة العلمانية، ونقصد تركيا، مارست هذا الأمر، على الأقل لجيل أو أكثر، بطريقة وعظية، أو حتى قرآنية. لكن الإسلام الإصلاحي قد يفضل العلمانية الوعظية التعليمية من وجهة نظر الطبقة الحضرية العريضة بدلاً من النخبة الحاكمة العليا. وهي تمكّن مثل هذه الطبقات أن تميّز نفسها، كلياً وبشكل يرضي الذات، في ثلاث مجموعات مختلفة ينظر لها نظرة غير ودية بوصفها مجموعات خارجية هي: الغرب غير المسلم، والريفيّون الحسيّون والمشاغبون الذين يظل تمسكهم بالدين الصحيح موضع تساؤل، وأخيراً الطبقة الحاكمة المحلية التي ترى أنّ «الحاجة للتنمية» والتكنوقراطية تدفع بالضرورة نحو تديّن مرن. وترضي العلمانية الوعظية والقومية فقط حوالي الواحد والنصف من هذه الاحتياجات.

وقد يتساءل بعضنا ما إذا كان، في ظل هذا التقليد المسلم العام، من الممكن أن نرى الدولة ببساطة كما لو أنها أداة، كمؤسسة تقوم بعملها بأقل تكلفة، في مقابل رؤيتها محملة بثقة أخلاقية دائمة للمجتمع، ومجبرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. دون شك هناك أيضاً عنصر مساواتي وشوروي في الإسلام. لكن إذا استُحضر ذلك بسبب محاولات لتأسيس صلة بين الإسلام والديمقراطية، فإنه يتوجب علينا أن نأخذ في اعتبارنا أن هناك فرقاً عظيماً بين السيادة الشعبية إزاء خلفية النزعة الشكوكية وإزاء خلفية افتراض أن الحقيقة قد ظهرت وموجودة. وقد يكون **توكفيل** على حق عندما قال إن الديمقراطية الأميركية قد سُهلت عن طريق القناعات الدينية وضبط الذات، ولكن كان هناك الرأي القائل بأن التفسيرات المنافسة قد سمح لها بالتعايش. إن هذا الانصهار للسيادة الشعبية مع وجود الحقيقة (كما هو الحال في الدول الماركسية) عجيب أو غريب جداً. فالعلمانية الوعظية الكمالية معقدة ومتناقضة، فيما يخص استبطانها لنزعة حداثية أو نموذج غربي، في وقت عندما كانت النزعة البرلمانية وتعددية الأحزاب نفسها جزءاً من ذلك النموذج.

وقد نلخص الحالة على الشكل التالي: سواء بقيت النزعة الطهورية القديمة الأسلوب، حيث بقيت أو استمرت النخبة التقليدية لكنها لا تزال قريبة، في الوقت والروح، من أصولها في أحد التأرجحات البندولية الخلدونية، التي أوصلتها إلى السلطة عن طريق التحام الحماس الديني بالعنف القبلي. وانتشر أسلوب جديد من التطهرية، مع انجذابه للاشتراكية الراديكالية، حيث حطم الاستعمار النخب القديمة وحيث ظهرت نخبة جديدة من القاع وليس من البرية أو من الصحراء. والدولة الإسلامية الوحيدة التي كانت تشكل قوة استعمارية في حد ذاتها مالت إلى خيار عملية علمنة سياسية. ويظهر أن إيران هي حالة لطهورية محدثة موجهة ليس بالتحديد ضد حاكم أجنبي ولكن ضد طبقة حاكمة محلية معزولة جداً عن السكان المحليين الذين تحكمهم بحيث يمكن أن يكونوا أجانب.

وإذا ما قابلنا النزعة الأصولية بالتسيب من الدين على أساس بعد واحد، والاشتراكية الراديكالية قابلناها بالنزعة التقليدية من ناحية أخرى، فإننا سنحصل على المخطط التوضيحي التالي الذي يمثل بعضاً من الخيارات القائمة. والنزعة «الراديكالية الاجتماعية» هنا إنما سُمح لها أن تكون ذات محتوى مختلف بحسب الفترة: ففي أيام أتاتورك كانت تعني اتباع أنموذج الغرب (الغربنة) بإفراط، وهي هذه الأيام تتضمّن الاشتراكية. والمثير جداً ربما كان المقابلة بين الراديكالية الاجتماعية والأصوليين المحافظين. فمن الواضح جداً أن الخميني أخرج إيران من الصندوق السفلي (الطرف الأيسر الأسفل للرسم أدناه)، وعلينا أن ننتظر لنرى تماماً أين سينتهي أمر الطبقة ذات المستوى الأعلى للبلاد.

	راديكاليون اجتماعيون	محافظون/ تقليديون سياسياً
أصوليون	مثل: الجزائر	مثل: السعودية وشمال نيجيريا
معتدلون دينياً أو علمانياً	مثل: تركيا	مثل: المغرب

مشاكل

هذا هو النموذج الآن وقد رُسم في شكله الأولي. فما هي المصاعب والإشكاليات؟

إحداها ما يلي: هل النموذج الانقسامي يعد وصفاً جيداً للتنظيم الداخلي للمجتمعات القبلية المسلمة؟ لقد تم تحدي هذا الرأي، على أساس التوجهات التالية: النموذج الانقسامي بالتأكيد مصطلح وطريق يمكن أن يرى أعضاء هذه المجتمعات من خلاله حالتهم! وتقول العرب: أنا ضد أخي وأنا وأخي ضد ابن عمي وأنا وأخي وابن عمي ضد الغريب. وفكرة التنافس الداخلي، يتم تجاوزها بالتماسك الآني ضد جماعة خارجية، وهكذا في عدد من المستويات، دون عملية مركزية فعالة أو تدخّل خارجي في أي مستوى، هي في الواقع فكرة يستحضرونها بحكم العادة. إضافة إلى ذلك، تلقى دعماً إضافياً من قبل نماذج أشجار النسب الجميلة التي ترمز آنياً أيضاً إلى التقسيمات الداخلية والتقسيمات الإضافية وهكذا في داخل القبيلة الواحدة. لكن الواقع الفعلي للتحالفات والمعارضات أكثر مرونة وتعقيداً وتفككاً وانتهازية. ودعاة النموذج الانقسامي بالنسبة لهذا الرأي أخطأوا في التمييز بين النموذج المثالي والواقع[73].

ثم إنّ بضعاً ممن قالوا بهذا الانتقاد ليسوا دائماً واضحين تماماً عما يرونه كنظرية بديلة أو ما إذا كانت بالفعل لديهم نظرية على الإطلاق.

---

(73) Clifford Geertz, ' In Search of North Africa ', *New York Review of Books*, 22 April 1971, or Abdallah Hammoudi, ' Segmentarite' stratification sociale, Ian وكذلك pouvoir politique et sainteté ', in *Hesperis Tamuda*, vol. XV, 1974. Cunnison *Baggara Arabs*, Oxford, 1966; Talal Asad, The Kebabish Arabs, London, 1980; Emanuel Marx, ' Tribal Pilgrim ages to saints' tombs in South Sinai; قدمت إلى مؤتمر في امستردام في ديسمبر1979 Geertz & Geertz and Rosen, *Meaning and Order In Moroccan Society*, Cambridge, 1979 ; and Date F. Eickelman, The Middle East, 1981.

وانظر كذلك عدد خاص من مجلة الحوليات الفرنسية صدرت في مايو ـ اغسطس 1980.

وأحياناً ينتاب الواحد الشعور أن هناك ضغطاً، بل إدماناً تقريباً، على فكرة أن المفاهيم والسلوك مترابطان بشكل متداخل متشابك في مركب معقد وبطريقة دقيقة، كما هي في الواقع، الأفعال كبديل للنظرية، دون افتقاد التحديد والدقة لمثل هذه التأكيدات. وفي مناسبات أخرى، يجد الواحد منا نظرية محددة نسبياً، مثل أن واقع العلاقات الشخصية في مجتمع مسلم ما هي من نوع الرعاية الثنائية، بين شركاء غير متساوين يتبادلون المنافع والدعم، في مقابل المجتمعات ذات النزعة المساواتية والأخوية التي يقدمها ضمناً النموذج. وهذه على الأقل نظرية بها مادة كافية وهي محددة واضحة بما يمكن مناقشتها والحديث عنها[74].

ويظهر أن حقيقة الأمر بالنسبة لي أنه مع توسع قوة الدولة المركزية، تصبح علاقة الرعاية غير المتطابقة هي المعيار. ويعتمد الآن رخاء وأمن الفرد على صلاته، فما يحتاجه هو أن يكون له صديق في البلاط، وهناك صلات متشابكة عديدة مع الدولة على المستويات والمحلية والإقليمية وعلى المستوى القومي. لكن هذا النوع من النسق قد استُبدل به بشكل ناجح نموذج مبكر قام على تطابق نسبي وكان «أخوياً» أو عشائرياً حيث أمن الإنسان لا يقع في عهدة أسياده (رعاته) وإنما في يد أقاربه. وفي ظل الظروف الحديثة والمركزية، بقي النموذج الانقسامي القرابي واستمر في الاستخدام لكن حقيقة السلوك أصبحت مختلفة.

لكن لو عالجنا الأمر كما نعالجه دائماً وبشكل جوهري بوصفه مصطلحاً أو مفهوماً يقدم قناعاً للواقع، فإنه عندها لا نملك وسيلة للقول إن الأشياء قد تغيرت في الأزمنة الحديثة من النموذج القبلي ـ الانقسامي إلى نموذج مركزي فضفاض ويقوم على الرعاية[75]. ولا توجد لدينا طريقة بقول

(74) Date F. Eickelman, *Moroccan Islam*, London, 1976.

(75) John Waterbury, *Commader of the Faithful*, London, 1970; Rémy Leveau, *Le Fellah marocain - défenseur du trône*, paris, 1976; Bruno Etienne, L'Algérie,

هذا - إذ إن ما هو وهم دائم وجوهري لا يكاد يصبح فعلاً وهماً - لكن مع ذلك الواحد يرغب أن يقول ذلك، لسبب بسيط هو أنّ الأمر الواقع حقٌ بشكل واضح جلي لا يمكن إنكاره. والدارسون الذين يأخذون وجهة نظر «الوهم» لمفهوم المساواة الانقسامية يميلون إلى القيام بعملهم الميداني في هذه المجتمعات في مراحل تنميتها المتأخرة، وأنا أرى أنهم يخلطون ما يُعد وصفاً صحيحاً للحاضر، بوصف ما كان أيضاً صحيحاً في الماضي.

وهناك أساب وضعية جيدة لاعتبار النموذج الانقسامي في قسم منه على الأقل تمثيلاً دقيقاً للواقع التقليدي. فنماذج التعاون المركبة، في حالات الحرب والثأر وفي حالات استخدام المراعي واختيار القيادة وتحصيل الضرائب الذاتي وتقديس الأولياء وغيرها من نشاطات، تقع في العديد من القبائل دون أن تترك أي هرمية مستمرة أو عميقة أو تراتب طبقي. فبعض الرجال كانوا أغنى وأقوى من آخرين غيرهم، لكن لا يظهر أن هذا يؤدي إلى قيام أنواع مختلفة من الناس، بحيث يؤدي إلى اشتقاق تصنيفات

---

cultures et revolution, paris, 1977; Jean - Claude Vatin, *L'Algérie politique: histoire et sociéte*, paris, 1974; Lawrence Rosen, 'Rural political process and national political structure in Morocco', in R.T. Antoun and Ilya Harik (eds), *Rural Politics and Socail Change in The Middle East*, Indiana, 1972, W. Quandt, *Revolution and Political Leadership*, Cambridge, Mass, 1969; Jean Leca and Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique: institutions et régime*, paris, 1975; David Seddon, ' Local politics and state intervention ', in *Arabs and Berbers*, ed, E. Gellner and C.L Micaud, London 1973، وورقة جين فافرت في نفس المجلد *Paris, 1962; Hanna Batatu.* paris, 1962; The Anouar Abdel-Malek, *Egypte, sociéte militaire*.

Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, princeton, N.J. 1978; N.Safran, *Egypt in Search of political Community*, Cambridge, Mass, 1961; Jean and Simone Lacoutoure, *Egypt, in Transition*, London, 1958; P.J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, London, 1963; Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969; Olivier Carri', *la Légitimation Islamique des socialismes arabes*, paris, 1979.

مفاهيمية مختلفة عن أولئك الرجال. وهذا النوع من المجتمع إضافة إلى كل ذلك كان واعياً لـ متى انحرف عن النموذج الانقسامي. فعلى سبيل المثال، يصف ريمون جاموس في كتابه الرائع: «الكرامة والبَرَكة: البنى الاجتماعية التقليدية في منطقة الريف بالمغرب»، من مطبوعات جامعة كمبريدج 1981، كيف أن بعض قبائل شمال المغرب كانت تميز، داخل قانونها العرفي، بين الحالات التي وجد فيها زعيم مسيطر في قسم قبلي والحالات التي لا يوجد أمثال هؤلاء الرجال. وهذه المقابلة سائدة فعلاً في كتابات روبرت مونتاي، لكن جاموس يُظهر أنه بالرغم من التناقض الصارخ بين الجمهوريات ذات النزعة المساواتية / التي تحكمها نخب قبلية وطغاة مستبدين بشكل مطلق (الذين قد يظهرون أحياناً)، فإنه ينبغي علينا أن نفكر من خلال طيف يسمح بوجود العديد من الحالات الوسيطية الممكنة. لكن تناظر القوة وانتشارها يظهر أنه نوع من مستوى ـ قاعدي يبدو أنه مكتوب على المجتمع بسبب طبيعة أو فقر وسائله في القمع (والتي كان عليه أن ينتظر ليقويها العالم الحديث) والتي يظهر أنها تميل إلى العودة له، دون أن تولّد أرستقراطية مستقرة أو متماسكة إلاّ الأرستقراطية الدينية. وكان لأوروبا الإقطاعية نبالة عسكرية وطبقة دينية معاً (والأخيرة كانت من الناحية النظرية مفتوحة وليست مغلقة دون دخول الناس فيها). أما المجتمع القبلي المسلم فإنه لم تتوافر له سوى الأخيرة، وكانت من الناحية النظرية مغلقة.

واختلاف القانون العرفي من قبيلة لأخرى، والاختلافات المعترف بها بين القانون العرفي والشريعة الإسلامية، مكن أمثال هذه القبائل أن تكون واعية للجذور الإنسانية والاجتماعية لقانونها العرفي. وكأن لديها مقابلةً إلهيةً، داخل عالمها، وفي الأزمنة الحديثة، أصبحت هذه القضية بطبيعة الحال، عفنة سياسياً في بعض البلدان. ولقد قُلص الطرف القبلي ـ الإنساني للشريعة الإلهية أو أُلغي، مع توسّع الطرف الإنساني ـ الحضري وبشكل لا راد له.

ومن هم فوق أو تحت في النظام القبلي القديم، بسبب المعتقد أو لمكانة دينية خاصة أو لتخصصهم في مهنة ما أو بسبب لون البشرة ـ يشكلون أقليات صغيرة نسبياً. ويشكل الغالبية أناس من نفس النوع. والفروقات السياسية العميقة إما نهائية أو هامشية. لكن مع ذلك ليس هناك من فوضى. فما الذي يمكن أن يكون قد ساعد على إحداث هذا، غير المبدأ الانقسامي الرئيس مبدأ توازن الجماعات النقيضة في مستويات مختلفة؟

إضافةً إلى ذلك، توجد مجموعة مختلفة من مؤسسات واضحة جلية، ومنتشرة بشكل واسع، وموثقة جداً ومهمة مثل: الثأر والقسم الجماعي وتحديد حمى المراعي وحقوق الزوجين المختلفة وغيرها، وهي مؤسسات لن يكون لها معنى ببساطة دون افتراض وجود قدر لا بأس به من الجماعات الانقسامية المستقرة، ممن لهم عضوية واضحة غير مبهمة وعضوية غير دائمة التغير. والثأر، ككرة القدم، لا معنى له إن لم تكن تعرف الفريق الذي تنتمي إليه. بطبيعة الحال للناس أن يغيروا وضع أنفسهم وغالباً ما يفعلون، وكان هذا واضحاً بالنسبة للمشاركين في النسق والملاحظين المراقبين له. فلقد كانت إجراءات التحول معروفة جداً. ولقد كانت ولا تزال توجد طقوس معروفة لمثل هذه الغاية. وكان هذا جزءاً من النسق وأحد عقاباته. وفي أثناء دراستي الميدانية في وسط الأطلس الأكبر في المغرب، أدهشني التصلب والتأكيد على مبدأ واحد أبداه رجال القبائل عندما كنت أناقش تنظيمهم الاجتماعي: إصرارهم على أنه أساسي جداً أن يكون للرجل موقعه بين أهله في «أيّت عشرة»، أي أهله العشرة، أولئك الذين سيكونون مسؤولين معه في حالة قيامهم بقسم جماعي ويدفع أو يستلم معهم الدية في حالة ضرورة فعل ذلك. وهو قد يغير وضع نفسه. فإذا ما انتقل إلى موضع جديد فإن متطلبه الأول والأساسي في الحقيقة أن يجد مثل هذا الموضع، لتأمين ذلك عن طريق فرض نوع من الالتزام المحقق للعار عند عدم الالتزام به من طرف مضيفيه أو على الأقل من بعضهم.

لكن بينما يظل تغير الموضع ممكناً، فإن تعددية الجنسية غير ممكنة. فالرجل يفقد دائماً موضعه أو مكانه السابق عند حصوله على موضع جديد، وشعبية الطقس الذي حصل به عليه ستساعد على تأمين ذلك. وفي أي لحظة يجب أن يكون موضع الإنسان المتميز في نظام الحقوق والواجبات واضحاً جلياً. ويتطلب النموذج ألا يكون النظام صلباً بشكل مطلق ـ وإنما على العكس تماماً، يتطلب أن لا يكون كذلك ـ لكن فقط في أي وقت يجب أن تكون هناك مجموعات معرفة بشكل جيد، ومن السهل التعرف عليها ومن الممكن تنشيطها بل وأن تكون كذلك.

يجب تمييز الانقسامية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، المستخدمة لتفسير التماسك وصيانة نظام القبائل التي تعيش بدون دول، وهي يجب أن تتميز عن التطبيق الممتد لهذا المصطلح في العلوم السياسية، كما ظهر في كتاب جون ووتربري J. Waterbury: أمير المؤمنين[76]. إن عمليات الضبط والربط المتبادلة المفروضة على الأقسام القبلية، المفرغة من أي قيادة قوية، والعاملة في الحقل والمراعي هي شيء، والمؤامرات المائعة للشبكات المرنة من الرعاية المتنافسة، التي يتلاعب بها ملك يقوم على تشذيبها هي شيء آخر. قد تكون هناك أوجه تشابه بين الظاهرتين ولا شك أن تمديد المفاهيم وتوسيع مداها له بكل تأكيد دلالات: لكن الظاهرتين دون شك مختلفتان.

وهناك نقد ذو صلة مفاده ما يلي: يفترض النموذج وجود ريف قبلي (بغض النظر عن كيفية تفسير التنظيم الداخلي للقبائل). ويظهر التفاعل، في الدراما العامة، لمجموعات الخصائص الثلاث هذه ـ الحكام ورجال المدن ورجال القبائل. وهذا يعني بالتالي أن الحياة القبلية تمتد إلى أسوار المدن. لكن أليس هذا أسطورة؟ ألم يكن هناك طبقة فلاحية، مضطهدة وبدون تنظيم وتماسك قبلي، قامت بلعب دورها في المجتمع الكبير؟

(76) Waterbury, *Commander of the Faithful.*

دون شك كانت هناك طبقة فلاحية، وابن خلدون نفسه علق على وجودها ولاحظ كيف أن وجودها سهل أمور الحكومة. ففي بلد كمصر، شكّل البدو أقل من عُشر مجموع السكان، وبطبيعة الحال تدنت النسبة أكثر في العصور الحديثة. والأماكن التي يمكن أن يوصف فيها السكان بأنهم قبليون (أي قادرون على إدارة أنفسهم والعمل على شكل جسد قادر على الدفاع عن ذاته) تقل كثيراً، كما هو الحال في مصر أو في الأجزاء الشمالية ـ الغربية من الإمبراطورية العثمانية، ويشير هذا دون شك إلى حالات لا ينطبق عليها النموذج: وهذا يساعد على شرح القوة النسبية ومدى استقرار الحكومة في مثل هذه المناطق. لكن مجرد وجود الفلاحين، الواقعين بين مدن وقبائل وغالباً ما يُضطهدون من الطرفين معاً، يعقّد نوعاً ما النموذج وإن لم يغيره بشكل أساسي. ومثل هؤلاء الفلاحين دون شك موجودون بشكل عام في الهلال الخصيب أكثر من المغرب أو الجزيرة العربية، وهم أكثر في تونس منه في الجزائر والمغرب. ووجود النموذج وعجزه عن تطبيق نموذج المدينة ـ القبائل فقط، إنما يتضح في مقالة مهمّة كتبها هـ. منسن الابن H. Munson بعنوان: «رجال الجبال في الشمال الغربي بالمغرب: هل هم رجال قبائل أو فلاحون؟» في مجلة «دراسات الفلاحين»(*)، وذلك في الجزء الشمالي الغربي من السهل الأطلنطي المغربي. ومن المدهش ملاحظة أن ما يُعَدُّ دليلاً على وجود فلاحين في المغرب ـ الملكية الفردية للأراضي وبيع وشراء الأراضي وغياب وجود مجموعات تضامنية فعالة والحركة أو التنقل ـ هو بشكل دقيق ما أبرزه كتاب مهم جداً لدعم أطروحة غياب الفلاحين في انجلترا، كما أوضح ذلك آلن ماكفرلين في كتاب «أصول النزعة الفردية الإنجليزية» (بلاكويل 1978). ومن الواضح أن الأمر يعتمد على ما إذا كنت تقابل الفلاحين برجال القبائل أو تقابلهم بالرأسماليين. فمن الواضح جداً أن

(*) Journal of Peasant Studies.

الفلاحين المنخرطين في الإنتاج الزراعي، كانوا موجودين، لكنهم لم يكونوا في معظم الأماكن بأعداد كافية لتعديل قواعد اللعبة الأساسية.

التركي الرهيب

ثمة اعتراض آخر على النظرية، من نوع مختلف، وهو يثار من مجرد وجود الإمبراطورية العثمانية، وكذلك من وجود الأنظمة المملوكية في الشرق الأوسط التي سبقت العثمانية وتداخلت معها واستبقت بعض مبادئها. ودون شك، الأتراك يشكلون إحراجاً. فتجاهلهم لمجرد أنهم على ما يظهر يخرجون على نظرية ابن خلدون يبدو غير لائق وغير علمي. وتتعارض الإمبراطورية العثمانية مع النموذج في عدد من النقاط المهمة(77). فلقد كانت الإمبراطورية العثمانية مستقرة وقوية واستمرت لفترة طويلة بحسب أي معيار، وليس فقط بحسب معايير المجتمع المسلم. وباستثناء مرحلتها المبكرة، عندما لم تكن المقاطعات التركية في الأناضول قد توحّدت بعد، كانت تمثل النموذج، فلقد كانت تقدم مثال نظام سياسي له سلطة عظيمة لم تعتمد على تماسك الجماعة القبلية الموجودة سلفاً وإنما تعتمد على العكس من ذلك على نخبة غير قبلية بشكل واضح تم تجنيدها إفرادياً (عن طريق شراء العبيد أو بسبب متطلبات الضرائب التي كانت تفرض على السكان من غير المسلمين أن يقدموا أبناءهم الذكور كمجندين). وهذا المبدأ مشترك بطبيعة الحال مع الأنظمة المملوكية. باختصار تم الحصول على التماسك السياسي في القمة عن طريق ابتكار اصطناعي أو غير أصيل مكون من نخبة جديدة، «عبيد» من الناحية التقنية، متحررين مثالياً من الارتباطات القرابية التي يمكن

(77) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1968; Halil Inalcik, *The Ottoman Empire*, London, 1973; Norman Izikowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, New York, 1972; Stanfrod, J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vols, Cambridge, 1976-7; Kemal H. Karpat (ed), *The Ottoman State and its Place in World History*, Leiden, 1974.

أن تبعدهم عن قيامهم بواجباتهم، ولم يتشكلوا بحسب مشاق الحياة القبلية المشتركة، وإنما تشكلوا بحسب تدريبات منظمة وتعليم خاص بالحرب والإدارة. لذا فإن حلها للمشكلة السياسية كان أقرب لحل أفلاطون منه لابن خلدون، لكنه مع ذلك يحتوي على عناصر من الاثنين. فكما هو الحال عند ابن خلدون كان هؤلاء الحكام في الغالب يتم استقدامهم من خلفيات قبلية، وكما هو الحال عند أفلاطون فإنهم يُشكلون عن طريق تدريب منظم وليس بمجرد التدرب على الحياة القبلية، وعلى الأقل نظرياً كانوا معزولين عن إغراءات الثروة والتحيز للأسرة والأقارب. ولما كانوا نظرياً عبيداً على الأقل في بداياتهم، فإنهم نظرياً لم يكن لهم أقارب أو ثروة، وبالتالي يحقّقون متطلبات أفلاطون، لكن ليس متطلبات ابن خلدون، للوصول إلى السلطة. بطبيعة الحال حصلوا لاحقاً على الأمرين، وتبع تراجعهم خطى ما توقعه أفلاطون، والقائم على إغراء وغواية المصالح الخاصة والجشع. فعلى سبيل المثال، في مصر القرن الثامن عشر (كما وصفها أندريه ريمون في كتاب له) تداخل واندمج رجال السيف برجال السوق، فهناك جنود أصبحوا تجاراً وتجار اشتروا طريقهم إلى المؤسسات العسكرية. وهذا مثال جيد على التحول الأفلاطوني من تيموقراطية (حكومة مبنية على أساس الثروة وحب المجد) إلى حكومة بلوتقراطية (حكومة أصحاب الثروة والنفوذ). وهي تظهر كذلك أن الحل التركي أيضاً لمعضلة أولياء الأمر لم يتخطَّ فساد الزمان، في النهاية، بشكل أكبر من الحل القبلي الذي وصفه وقدمه ابن خلدون. على أن الأتراك نجحوا في إعطاء أنفسهم دورات طويلة للبقاء. ويستبعد منطق عالم ابن خلدون أي حل فعال لمشكلة التآكل أو التدهور. ولقد حاول الأتراك على الأقل الوصول إلى مخرج.

يعمل المجتمع الحديث فقط إذا كان الحكام يبدون ثقافياً مشابهين للمحكومين، ولكن الدولة التقليدية تستفيد فعلاً لو أن الحكام يُعزى إليهم تميز ثقافي، ولقد مال المماليك لفقدان ذلك التميز. ويظهر (كما أوضح

روبرت مانتران في كتاب له عن الدولة العثمانية)[*] أنه في المرحلة المبكرة من الإمبراطورية العثمانية، كان يوجد، ما يمكن أن يسميهم، مماليك شكلاً ومماليك روحاً، كأن يوجد بيروقراطيون عبيد وجنود عبيد. بعبارة أخرى، استقدام النخبة في الشكل الجديد مكّن الدولة من أن تستغني عن كل من العنصرين الأساسيين في الدولة الخلدونية (أي الجيش القبلي والموظفين الحضر). كما لو أن السياسة العثمانية عملت وبشكل مقصود على جعل نفسها مستقلةً عن القاعدتين الاجتماعيتين المتعارف عليهما للدولة المسلمة. وهذا الاختراع، بالإضافة إلى حقيقة أن مركزها كان يواجه فلاحين مستوطنين وليس بدواً رحلاً، ربما هو ما مكّنها أن تصبح الاستثناء الوحيد.

وفي إعادة صياغة لأوسكار وايلد، بإمكاننا أن نفعل أي شيء بالمثال المناقض باستثناء تفسيره. فالمشكلة مع هذا الاستثناء هو أنه كبير جداً. والدولة المسلمة القوية الأخرى في التاريخ لا تقدم نفس المعضلة أمام النظرية التي قال بها ابن خلدون (وهناك مفارقة في حقيقة أن الأتراك كانوا تلاميذ معجبين بابن خلدون وهم أول من أعاد اكتشافه، لكن على ما يظهر أنهم إنما مالوا إليه للحصول على فهم وعلاج لأسباب تدهورهم. أما في حالة القوى المسلمة العظمى الأخرى، فإن قصر عمر الدول والطريقة التي تعاقبوا بها بعضهم وراء بعض، بشكل إجمالي عام، تناسب النموذج الكلاسيكي).

وإذا ما حاولنا تفسير حالة الإمبراطورية العثمانية من خلال ظروف خاصة، فإنه يوجد بالتأكيد بعض السمات الخاصة التي يمكن اللجوء إليها. فلقد أجادت استخدام تقنية خاصة لاستقدام النخبة وتدريبها. في مركز الجاذبية في غرب الأناضول وفي بلدان البلقان، واجهت فلاحين مستوطنين وليس سكاناً قبليين. لقد عرّف ابن خلدون هذا النوع من الظواهر:

«... وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيّات يسهل تمهيد

(*) لم يكن قد صدر بعد عندما نشر غلنر مقالاته هذه، ويبدو أنه اطلع عليه مخطوطاً.

الدولة فيها، ويكُون سُلطانها وازعاً لقلّة الهرج والانتقاض، ولا تحتاجُ فيها إلى كثيرٍ من العصبية، كَما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلوٌ من القبائل والعصبيّات، كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه. فمُلك مصر في غايةِ الدّعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعيّة، ودولتها قائمة بملوك التُرك وعصائبهم يغلبون على الأمر واحداً بعد واحدٍ، وينتقل الأمر فيهم من منبتٍ إلى منبتٍ، والخلافة مُسمّاةٌ للعباسيّ من أعقاب الخلفاء ببغداد. . .

وربما يَحدث في الدولة، إذا طَرقها هذا الهرم بالتّرف والراحة، أن يتخيّر صاحب الدولة أنصاراً وشِيعةً من غير جِلدتهم ممّن تعوّد الخشونة فيتخذهم جُنداً يكون أصبر على الحرب وأقدر على مُعاناة الشدائد من الجوع والشّظف، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عَساه أن يطرُقها حتى يأذن الله فيها بأمره. وهذا كما وَقع في دولة التُرك بالمشرق، فإن غالِب جُندها الموالي من التُرك. فتتخيّر ملوكهم من أولئك المماليك المجلوبين إليهم فُرساناً وجُنداً، فيكونون أجرأ على الحرب وأصبر على الشّظف من أبناءِ المُلوك الذين كانوا قبلهم وربوا في ماءِ النّعيم والسلطان وظله»[78]. . .

والأفضل من ذلك، واجه العثمانيون وبشكل متكرر سكاناً عزلوا بسبب دينهم من التطلع إلى أن يكونوا محل الحكام. وكان أحد المراحل العظيمة جداً والموضحة لما نرمي إليه في التاريخ العثماني، وضع سكان البلقان الذين قبلوا باعتناق الإسلام ولكن على شرط ألا يعفوا من ضريبة تقديم أولادهم لخدمة الدولة (ما عرف بالدفشرمة) التي كانت تفرض على غير المسلمين. فلقد كانوا يريدون أن يحتفظوا بصلتهم بالنخبة التي هي اسمياً بدون أقارب. ومن الواضح، أنهم يفكرون في هذه المؤسسة باعتبارها نظاماً تعليمياً قائماً على المواهب والقدرات أكثر من النظر إليها ضريبة مرهقة أو شاقة.

---

(78) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah.*

وكبديل، يمكننا أن نعتمد على أن نموذج ابن خلدون لا ينطبق على مركز الإمبراطورية لكنه ينطبق على مناطقها الطرفية الواسعة التي كانت تحكمها بشكل غامض. هذا الرأي مع الأسف، يقطع الأمر من ناحيتين. فهو وإن كان ينطبق على بعض المقاطعات، فقد كان النسق المركزي في حالات أخرى يحاكى على المستوى المحلي، حيث يقوم مملوك أجنبي أو تركي أو شركسي وبشكل فردي باستقدام النخبة التي تقوم بالوظيفة السياسية. ومن ثم يعمل هذا التصرف بشكل جيد[79]. وبإمكاننا الإدعاء بأن الأماكن التي عمل فيها، مثل تونس أو أجزاء من الهلال الخصيب أو مصر، كانت هي الأماكن التي ترتفع فيها نسبة الفلاحين الذين يمكن استغلالهم مقارنة بالسكان القبليين. وقد يصدق هذا، لكنه يفشل في تفسير لماذا عمل النسق في الجزائر.

لقد طور الأتراك فلسفتهم السياسية بحيث يعقلنون نظامهم ويقننونه مع بداية القرن الخامس عشر تحت عنوان له دلالته: «دائرة العدل». وهذه الدائرة لم تكن تشبه على الإطلاق دورة ابن خلدون، وإنما كانت بكل بساطة: بإمكان الرعايا فقط أن يجمعوا الثروة في حالة توفر النظام والأمن. ولا يمكن أن يقدم هذين سوى الدولة. لكن الدولة بحاجة للمال حتى تعيش. ويمكن تحصيل الضرائب من الرعايا الأغنياء وبالتالي، لكي تتم

(79) Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855*, part one, Princeton, 1974; David Ayalon, *Studies of the Mamluks of Egypt 1250-1517*, London, 1977.

وفيما يخص أشكال لاحقة من التنظيم الاجتماعي في ظل المماليك انظر:

Andre' Raymond, *Artisans et commercants au Caire*, 2 vol Damascus, 1973, or Roger Owen, Introduction to section II, in T. Naff and R. Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Southern Illinois, 1877, on Tunisia seen from below, see L. Valensi Fellahs tunisiens, Paris, 1977، وبالنسبة للضرائب في الجزائر انظر:

Peter von Sivers, *Economic Ethics in the Maghrib: Algeria and Tunisia in the Early 19th century*، وكذلك سيصدر المجلد المشترك بين ماردين وزارتمان.

المحافظة على الدولة. وبإمكان الدولة الغنية أن تحميهم بحيث يصبح من الممكن لهم أن ينتجوا ثروة أعظم، يمكن تحصيل ضرائب عليها(*). ربما كانت النظرية السياسية هذه مستهجنة للعقول الحديثة. فهي تعزل المنتجين عن المساهمة السياسية وتعزل الحكام عن الاهتمام بالشؤون الاقتصادية. لكن هذا لا يعني شيئاً من وجهة النظر التي تقوم بتقييم قابلية تطبيقها في الزمن الذي صيغت له.

فما يهمنا هنا هو: أينما، أو طالما أن، الصيغة الخلدونية مطبقة، فإن نظرية تدوير الموارد ذات الشقين هي حالة من حالات الوعي الزائف، إنها سوء تقديم أو سهو، عن طريق نوع من الاحتشام السياسي أو التغييب السياسي، لعنصر ثالث، أساسي ومستهجن: مجموعات المعارضة القبلية الباهتة، الذين لا يسهمون في ثروة الدولة. فلقد حول المنظّر عيونه عن هذه الحقيقة الرهيبة. فميزان القوى الحقيقية والتكاملية الفعالة هو على الأقل في شكل مثلث. يدفع التجار والحرفيون الحضر الضرائب للحكام لا لأنهم يخافونهم وإنما لأنهم يخافون من الذئاب القبلية أكثر. ويعيش الحاكم على ما يقدمه سكان المدن والفلاحون الذين يقعون في دائرة سلطته بالقرب من المدن، طالما كان الحاكم قادراً على ذلك، وعندما تكون الأمور على ما يرام، يكون قوياً لحمايتهم من الغزو القبلي. ويحتاج رجال القبائل بدرجة كبيرة المنتجات الحضرية الموجودة في سوق حضري، ومن ثم فإنهم يساعدون حرفييّ المدينة على البقاء والاستمرار. ويُجبر رجال القبائل على

(*) تنسب دائرة العدل هذه إلى أرسطو في كتاب «سر الأسرار» المنحول. وهي تتكرر كثيراً في كتب «نصائح الملوك» و«مرايا الأمراء» في العصر العثماني وما قبله ونصها في أقدم صيغها في «سر الأسرار»: «العالم بستان سياجه الدولة. الدولة سلطان تحيا به السنة. السنة سياسة يسوسها الملك. الملك راع يعضده الجيش. الجيش أعوان يكفلهم المال. المال رزق تجمعه الرعية. الرعية عبيد يتعبّدهم العدل. العدل مالوف وهو حياة العالم» (المترجم).

المتاجرة لأن الدولة، معيارياً، قوية بما فيه الكفاية لمنعهم من غزو المدن واجتياحها، وهي عبارة عن سوق مع قلعة لحمايتهم. والمسجد يشكل مع علمائه وأساتذته ما يؤكد على الترتيبات والنظام ويقدم لمن يعملون فيه مصطلحاً مشتركاً، حتى وإن قيل بلهجات أو نبرات صوتية من مختلف الأحزاب. وإذا ما ساعد الخوف الناتج عن رجال القبائل على جعل البلدات قابلة للحكم، فإن السلطة الأخلاقية التي يمنحها علماء المدينة للمدينة والدولة تدعو لبعض المعايير التي لها صدى عند رجال القبائل، وإن كان هذا سلاحاً له حدان: الأصولية الأحادية التي تعلم رجال القبائل مكانهم، تسمح، بل وتعطي الشرعية في بعض الأحيان لثورة إحيائية يساعدونها هم وقد تظهر فيها بعض الفائدة.

لذا فإن لهذه الدولة الحارسة أعمالاً كثيرة عليها أن تنجزها. فهي لا تحافظ فقط على النظام في دائرتها، وإنما هي بحاجة إلى حماية دائرتها من الخارج. والمعتقد هو في الوقت نفسه عون وخطر مهدد. وهي تلعن فجور المعتدين، لكن الحاكم نفسه يمكن أن يُعزل بسبب الفجور من طرف تحالف مجموعة من العلماء وجماعة من رجال القبائل المتماسكين.

قد نتساءل: ما هي الحاجة للمدينة والدولة على الإطلاق، إذا ما استطاعت القبائل أن توجد بشكل مستقل: لماذا المدينة؟ ولماذا الدولة؟ علينا البحث عن الأسئلة المكملة مرة أخرى ضمن ملاحظات ابن خلدون الهامة والتي تشير إلى أن الريف يحتاج المدن وليس العكس. فالأيكولوجيا العامة، الثقافية والعسكرية أيضاً إضافة إلى المنتجة أدبياً في المناطق الجافة تفترض الإنتاج الحرفي والتجارة. فبإمكان مجموعة صغيرة من صغار الحرفيين والتجار أن يعيشوا في ظل حماية قبيلة واحدة، كأن يكونوا حدادين ملونين أو عمّال خزف أو صبّاغين إلى غير ذلك يعيشون داخل أسوار قلعة تحت حماية قبلية في جبال الأطلس. لكن أمثال هذه المستوطنات غير كافية. فالسوق الكبرى حقاً حيث التجارة الجادة والإنتاج الحرفي الواسع الكبير هي

ما يعرف بالمدينة، وهي تحتاج إلى حماية أكثر فعالية وبشكل مستمر، وهذا لا يمكن أن يقدم من مجرد ضرائب قبلية عابرة أو بمجرد التزام قبلي بالثأر من العدوان على من هم تحت حمايتهم. والقوة المنظمة التي تقدم مثل هذه الحماية تعرف بالدولة. والمصدر الوحيد القادر على إنتاج مثل هذه القوة (حتى اختراع المماليك ونظام الدفشرمة كنموذج بديل لاستقدام النخبة) كان العالم القبلي نفسه. فالتحالف القبلي يمكن أن يشكل طبقة حاكمة قادرة على الفعل، ويزود الإسلام بلغة رائعة لصيانة وتعاقب القائمين عليه. لكن مما لا جدال في صحته، في مركز إمبراطوريتهم، هو أن الأتراك تمكنوا من التخلص من واحد من الشركاء الثلاثة ولفترة طويلة وأن يوقفوا عملية التعاقب والدوران للعجلة السياسية ـ لقد تمكنوا من الهروب من المصير الخلدوني المحتوم، على الأقل لفترة زمنية طويلة.

وبإمكاننا أن نوافق على رأي بيري أندرسون[80] وأن نعامل الدولة الخلدونية والدولة المملوكية بوصفهما يمثلان مرحلتين في عملية واحدة، بحيث تكون الأخيرة فقط «المثال الأكثر تطوراً واكتمالاً» لشيء «موجود في كل مكان في العالم الإسلامي». والحل العثماني، في وجهة النظر هذه، هو التتمة الطبيعية لدولة تقوم على أساس ـ قبلي لأنها الحل الوحيد لمشاكلها. ورجال القبائل كحكام لا يمكنهم ببساطة أن يبقوا جيدين، لذا عليهم أن يُستبدلوا بموظفين يؤمّنون عن طريق الشراء أو تحصيل ضرائب أو أي طريقة أخرى ممكنة ـ على أن اقتراح أندرسون لسوء الحظ لا يشرح لماذا لم ينجح هذا الأمر إلاّ في الحالة العثمانية. فمن معطيات عالم ابن خلدون أن استقدام المرتزقة أو جيوش العبيد إنما يفاقم أعراض تدهور الدولة.

ربما كان من المفيد أن لا نقوم بأي محاولة لشرح الظاهرة على الإطلاق، وإنما أن نقبلها ببساطة كما هي بوصفها نموذجاً بديلاً: داخل إطار

(80) Perry Anderson. Lineage of the Absolute State, London, 1974.

الشروط العامة المفروضة معاً طبيعياً وبالأدوات الفنية والثقافية في الحضارة الإسلامية، يوجد على الأقل حلاّن ممكنان لمشكلة التنظيم السياسي، أحدهما استكشفه ابن خلدون وفيه وظيفة سياسية مقدمة من طرف القبائل، بينما الأدوات الفنية والثقافية مقدمة من طرف المدن، وتعايش هذين العنصرين يؤدي إلى التعاقب المميز للقائمين عليهما كما وصفهما ابن خلدون. والتماسك الإقصائي المولد للقوّة القائمة على القرابة إنما هو وسيلة تتأكد على اعتبار أنه في الحِقَب قبل الحديثة، كانت البيروقراطية، وهي المضاد للقرابة، قد استُقدمت عن طريق التفضيل من رجال الدين أو الخصيان أو العبيد أو الأجانب ـ أناس محرومون بصورة أو أخرى من الإنجاب حقيقة أو مجازاً. وفي عالمنا الحديث فقط أصبح بمقدور كل واحد قادر على العمل بحسب متطلبات البيروقراطية، أي أن الشرط المملوكي أصبح عاماً شاملاً للجميع.

وهكذا فإن النموذج الآخر الذي ظهر تدريجياً في الشرق الأوسط ـ لقد شاهد ابن خلدون بالفعل بداياته ولاحظها ـ إنما قام في أحسن صورة وأكملها على يد العثمانيين. «لقد أصبح المماليك مع حلول القرنين الحادي عشر والثاني عشر نخبة عسكرية وإدارية مسيطرة في دول الشرق الأوسط»[81]. ولم يكن تقليد هذا النسق خارج حدود الإمبراطورية ناجحاً بشكل عام: فعلى سبيل المثال، فشلت محاولات الأسرة الحاكمة المغربية أن تعتمد على جيش من العبيد السود بدلاً من قبائل ذات امتيازات لمساعدتها الأساسية. ولم يبق جيش العبيد إلاّ في شكل حرس سود للقصر. وخلال الفترة الاستعمارية، احتلت هذه الوحدات العسكرية التشريفية مكانة خاصة في الاستعراض السنوي يوم 14 يوليه ـ ويا لها من عنصر رمزي غريب من الرمزية.

(81) I. Lapidus, ' The evolution of Muslim urban society' ,In *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15.no. 1, January 1973, see also Patricia Crone, Slaves on Horse, Cambridge, 1980.

التجارة والمدينة والرصانة أو الاعتدال

ومرة أخرى، من الممكن أن نعترض على النظرية العامة المجملة على أساس أنها تفرض بسهولة وجود صلة بين أهمية المراكز الحضرية والتجارة من ناحية والذوق والتَوق للرصانة والاعتدال والعلم والدين الأحادي من ناحية أخرى. ويظهر أن مثل هذا الارتباط أمر طبيعي، سواء أكان في ظل تأثير تقليد توحيدي إبراهيمي طويل أم في ظل علم اجتماع فيبري أو كلاهما معاً.

يظهر أن تدين الطبقة البرجوازية إنما أصله في الحياة الحضرية. ففي المدينة تميل التجربة الدينية عند الفرد إلى أن تفقد خاصية الجذب أو الحلم وتفترض الأشكال الأكثر بهوتاً للتصوف التأملي أو التقوى التي تميل إلى الهدوء والرتابة اليومية. وبالنسبة للحرفيّ، العمل المستمر مع الزبائن يمكن أن يؤدي إلى تطوير مفاهيم مثل «الواجب» والتعويض أو «المكافأة» بوصفها توجّهات أساسية نحو الحياة[82].

غير أن التجاذب الانتقائي بين أسلوب الحياة البرجوازي والتدين الرصين والحزم قد يكون، جزءاً من الانكفاء على الذات في النزعة اليهودية ـ البروتستانتية. وهو مميّز لتلك الثقافة أو حاضر فيها بدرجة مميّزة، ربما بعيداً عن أن يكون متأصّلاً في طبيعة الأشياء وبالتالي قادراً على تفسير سبب تمازج هذه الخصائص. ويظهر أن هذا هو رأي مارشال هدجسون:

«لقد كانت الثقافة العالية في الأقطار التي يسود فيها الإسلام أكثر حضرية الثقافات الزراعية المتمدنة...، وفيما يتعلق بالنزعة الحضرية كانت ثقافة الأقطار التي يسود فيها الإسلام مشروطة بشكل قوي بنزعة شعبوية حضرية تمسك بشكل احتكاري بالمشروعية الثقافية»[83].

واحتكار المشروعية أو ما يشبه هذا نادراً ما صاحبه احتكار للقوة، أو

(82) R. Bendix, Max Weber, *An Intellectual Portrait,* London, 1960

(83) Hodgson, *The Venture of IslamÛÛÛ*

كبيرة بالفعل، وهذا ما يشكل المشكلة المركزية لعلم اجتماعٍ يسعى لتفسير ذلك.

لكن ليس كل سكان حضر من التجار الناجحين هم في الحقيقة ضد الإفراط في الطقوس. فمثلاً النيوار من النيبال كانوا يشكلون قصة نجاح عظيم لإمبراطورية غورخا، لكن يظهر أنهم كانوا من أكثر الشعوب إدماناً على الاحتفالات في العالم. ويظهر أن كتمندو بها شبه معين من البندقية، فقصورها ومعابدها هي مركز الكرنفال، وفي الحقيقة لا الدولة ـ المدنية الإيطالية ولا النزعة التجارية الإغريقية مناسبة كنموذج. أو دعنا نأخذ في اعتبارنا المقابلة بين المسلمين الماليزيين والصينيين المهاجرين. فمسجد قرية ماليزية قد يشبه ملعب كريكيت محافظ عليه بعناية، خارج الموسم الرياضي ـ فهو نظيف وخالٍ وبه غياب واضح للصُوَر. بالمقابل، نجد أن احتفالات قرية صينية تشبه بشكل قوي مهرجاناً قروياً في أقطار وسط أوروبا التي كان يسيطر عليها الإصلاح ـ المضادّ قبل أن تسقط في ظل الحكم الشيوعي والتي كانت تستعرض خليط الخصائص المقدسة والدنيوية والتجارية، مع حضور واضح لكل شكل من أشكال اللاعقلانية، الممتدة من الأوبرا أو لعب الميسر والإفراط بتناول الطعام إلى محاولات منظمة لرشوة القوى فوق الطبيعية، وإضافة إلى كل ذلك وجود أشكال منافسة للقوى فوق الطبيعية في الوقت نفسه. إن مثل هذه الفوضى، كما قد نظن، بغض النظر عما يمكن أن تفعل بالدين، لا يمكن أن تفيد في المدى الطويل المصالح التجارية والروح التجارية الوطنية. ومن كل هذا، يستنتج أي عالم اجتماع فيبري التوجه بسرعة أن الماليزيين هم التجار الناجحون على الطراز الكالڤيني بينما يجب أن يكون الصيني المهاجر الانتقائي والمتلاعب روحياً والانتهازي عاجزاً تجارياً بشكل واضح وغير بارع[84]. لكنْ هل الوضع فعلاً على هذا الحال؟

(84) Abner Cohen, *Customs and politics in Urban Africa*, London, 1969; also Syed

باختصار، الصلة التجارية الطهورية لها مقبولية معقولة داخلية، لكنها ليست متماسكة كلياً اعتماداً على الحقائق. وربما ساعدنا أسلوب التفهم على فهم الصلات التي لا يظهر أنها كذلك في المقام الأول. ولما كان الوضع كذلك، قد لا يكون من المناسب استخدام هذا النوع من الصلة «ذات المعنى» كافتراض للإبقاء على الذات.

لكن طبيعة البرجوازية العملية / التجارية ليست هي التي تشكل قضية ما. وإنما توجد أيضاً مشكلة مهمة بخصوص تجانسها داخل الإسلام في العديد من الأقطار والقارات، وهذا مصدر سلطتها المدهشة. ولا يمكن لهذه الطبقة المتعلمة أن تختار بين حاكم وآخر، أو بين دولة وأخرى، ولكن يجب على الاحتياجات أن تقبل الأقوى، وليس بإمكانها اعتماداً على مواردها الذاتية أن تبعد ذئاب القبائل عن أسوار المدينة، ولكن بإمكانها أن تفرض أسلوبها وقيمها على المجتمع. ففي المدن، يمكنها أن تفرض أسلوبها وبدرجة جيدة من الكفاءة. في داخل التشيع، غيبة القيادة المقدسة ربما قوّى في بعض الأحيان سلطة العلماء والمفكرين[85]. فالقيادة المقدسة عندما تتناسخ بشكل ملحوظ واضح فإنها قد تتخطى العلماء، لكن عندما تكون غائبة بشكل تسلطي فإنها تترك سلطة فعالة في أيدي العلماء، وهي سلطة ليس لها منافس حتى الظهور التالي للإمام، والتصور الشيعي للإله ليس على أنه إله غائب، كما قد يظن البعض إنه يحاول أداء لعبة الظهور والخفاء على البشر.

Hussein Alatas, 'Religion and modernisation in Southeast Asia', *European Journal of Sociology,* vol XI, no. 2. 1970.

(85) Said Amir Arjomand, ' Religion, political action and legitimate domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th centuries A.D., '*European Journal of Sociology,* 1979; The Shi'ite hierocracy and the state in pre-modern Iran, 1785-1890, ومقالته forthcoming, N. Keddie, Iran; *Religion, Politics and Society,* London, 1980; Ch. Bromberger, 'Islam et révolution en Iran', *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranncee',* vol, 29,1980.

وبين القبائل، يلعب العلماء دور ترتيب الأوضاع، على الأقل لدرجة تأمين الاعتراف بشيء مثالي رمزي، وهو وإن كان يُحترم حتى في الإخلال به بدلاً من الالتزام به، لكنه مع ذلك مقبول باعتباره صحيحاً صادقاً ويستحق أن يتبع في بعض المناسبات، أو أحياناً عندما تكون هناك بعض الغنائم أو الامتيازات السياسية كذلك. وهكذا يلعب دوراً مهماً جداً وإن كان متقطعاً في حياتهم. وليس له حق «الفيتو» على العاملين، لكن يُظهر أنه له هذا الحق وأنه يمارسه على المؤسسات والأساليب. وكل هذه الوحدة والتأثير مؤمّنة دون السيطرة على أي وسائل إكراه، ودون قيادة أو هرمية رسمية أو سكرتارية مركزية أو دون أي نوع من الحركة التوفيقية أو رابطة سلفية، والمثير المدهش أن هذه المعجزة الاجتماعية (السوسيولوجية) ليس مجرد ظهور مؤكد عليه كدليل على صدق وحقيقة العقيدة[86].

وبإمكان أولئك الذين يسعون منا للحصول على تفسيرات دنيوية فقط أن يشيروا إلى الاتجاهات التي يمكن أن توجد. فالموقف المركزي للحج يساعد على تأمين دعاية سريعة للتصرّفات الشاذة. والإلحاح على التفرد، وفوق كل شيء، على خاتمية الرسالة يساعد على تأسيس معيار معقول من الوضوح ومعيار يتخطى الإثنية ويتخطى ما هو سياسي للملكية، إلى ما هو أبعد، على الأقل، من مدى الاستغلال المصلحي. وربما تعززت خاصية ما هو أبعد من الإثني للكلمة وقويت باعتبار أن الأماكن المقدسة ومن ثم الحج كانت بالنسبة للعديد من الدول الإسلامية أبعد من الحدود والقوة السياسية للحاكم المحلي، وبالتالي ترمز إلى حد ما إلى التسامي الاجتماعي لمصدر الشرعية. وربما كان هناك تأثير لمسائل في التشيّع لوجود أقدس أماكن الحج كانت دائماً خارج حدود الدول الشيعية وحددت نوعاً من الفصل الجنيني للدولة ورجالاتها (النخبة السياسية أو الشعبوية). لكن ربما كان المفتاح الرئيسي

(86) عالم معروف بسعة علمه في هذه القضية وما قدمه من منجزات مستمرة هي ما يخص سيطرة المفكرين الأخلاقية على هذه القضية هو جيلبرت ديلانو.

سوسيولوجياً، ويُبحث عنه في تلك الملاحظة المدهشة التي قال بها ابن خلدون عندما لاحظ أن القبائل تحتاج للمدن وليس العكس. ويظهر أن المجتمع برمته إنما يعيش على افتراض أن الآلات التقنية والثقافية التي تجعل المدينة لا غنى عنها، بينما الحضور الدائم لبروليتاريا قبلية خارجية لا يمكن السيطرة عليها إنما ليؤمن وجود خزان قائم من القوة العسكرية يمكن في مناسبات أن يُعبأ إذا ما اقتضت الحالة الأيديولوجية ذلك. أيديولوجيا مستقلة في أيدي سكان الحضر/ المدن وأيدٍ مستقلة تحمل السيوف من طرف القبائل... وإمكانية اندماج واتحاد هاتين القوتين يشكل رادعاً للحكام، ويشجعهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وحقيقة أن العنصرين المطلوبين لتنشيط الرادع، يمكن أن يجتمعا معاً أحياناً لتشكل نوعاً من الرقابة على بعض صيغ الشذوذ الاجتماعي والسياسي، وبالتالي لا تشجع التداخل السياسي مع الكلمة المقدسة، وهكذا تعضد سلطتها.

وربما كان هذا يشكل الخاصية العامة للحضارة الخلدونية: فهي مجتمع مستمر وواسع، وله آلة تقنية وثقافية تفترض سلفاً وجود التجارة والمدن وتجعل السكان الريفيين معتمدين لدرجة ما على المنتجات والخدمات الحضرية. ويقوي الاعتقاد النصوصي هذا الشرط ويعبّر عنه. فلا يمكن للمدن أن تستمر دون درجة من الحماية السياسية ومن ثم المركزية، وهي (المدن) تدفع ثمن الخضوع للحكام وثمن استمرار النظام. لكن في الوقت نفسه، لا تسمح الآلة العسكرية والإدارية المتوافرة للحضارة، للدولة أن تسيطر على الريف بشكل فعال، وبالذات إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الطبيعة القاحلة الجافة والجبال الشاهقة والبيئة الرعوية تشجع على ذلك. وهذا ما يوجد تلك الروابط المتداخلة والمنقسمة ذات العون المتبادل والتي ندعوها بالقبائل، وتتسبب فلسفة الحياة القرابية المتوسطية المشتركة في جعلهم يستخدمون عموماً مبدأ النسب الأبوي لتحديد هويتهم، وبغض النظر عن التكيّفات الداخلية التي تقع في الواقع (والتأكيد على النسب الأبوي بإقصائه

الإرث الأنثوي إنما يُنتج نوعاً من الصراع مع التطبيق الحرفي للشريعة، حيث تحدد أن للبنات نصف حظ الذكور في الإرث). وقوة هذه المجموعات تمكّن النظام من الاستمرارية عن طريق الحفاظ على ضعف الدولة. ويقدم أيضاً إقرارا بالتمسّك بالعقيدة، إذ إن الحاكم الذي يقدم بشكل معقول أساساً لاتهامه بالتهاون في الشؤون الدينية يخاطر أيضاً ببلورة تحالف بين الأوصياء الحضر على الشرعية وبين السلفية والخزان الخارجي للقدرات السياسية والعسكرية.

وهناك مشكلة أخرى، وهي مرتبطة بما ذكرناه أعلاه لكنها ليست مطابقة له، وقد أخذت تتضح الآن، نتيجةً لتراكم البحث الأنثروبولوجي الاجتماعي: فليس فقط التقليد الحضري والأدبي العظيم هو المتشابه بشكل كبير في الإسلام، بغض النظر عن المسافات الجغرافية وافتقاد وسائل تطبيقية: إن التراث الريفي والشعبي يُظهر أيضاً تشابهات مذهلة. وفي الماضي كان هناك ميل لشرح التراث الأرثوذكسي الشعبي الصغير في ضوء «ما تبقى من جاهلية». لكن سيكون من الغريب لو أن طبقة جاهلية، ولنقل في جنوب الجزيرة العربية وجبال الأطلس المغربية، كانت متشابهة بقدر تشابه العناصر غير الصحيحة (غير الأرثوذكسية) لعادات في هذه المناطق وغيرها. وربما كانت الممارسة الهرطقية قد انتشرت مثل نظرية العقيدة الأرثوذكسية، أو ربما كما أميل أنا للاعتقاد، أن المركب الثقافي والخصائص التنظيمية للتقاليد العظيمة والصغيرة شكلت وحدة، إذا ما انتشرت أصلاً، فإنها ستنتشر ككل، وستكون العناصر الأقل أرثوذكسية نوعاً من الضرورة الاجتماعية تكمل الأرثوذكسية وتولّد بشكل طبيعي منها.

بدو بلا أولياء

ويمكن أن تثار اعتراضات حول النموذج على الطرف الريفي أو القبلي. فعلى سبيل المثال، الرأي الذي يربط التنظيم القبلي الانقسامي باستخدام

رجال دين خصوصيين وتذوق المناسبات الطقوسية، يظهر مقنعاً مفحماً ويناسب بعض المجتمعات الريفية المسلمة. لكنه يظهر على الأقل سطحياً متعارضاً مع ندرة أو قلة كل من الطقوس وعدد رجال الدين الذين جيء على ذكرهم في بعض المجتمعات البدوية المحلية المسلمة(87). وهنا ربما كانت البيانات موضع تفسيرات مختلفة. فبدو شرق ليبيا ـ على سبيل المثال ـ يوجد عندهم مرابطون بالبركة صغار، وهم مرحب بهم أيضاً من طرف القيادة السنوسية الدينية(88).

لقد كانت النزعة الرعوية هي التي تُميل، دونما إكراه، المجتمعات نحو التنظيم الانقسامي، الذي انتشر بعدها نحو جاليات زراعية مجاورة بنفس النوع من التناضح، محمِّلةً لهم الفلسفة والأخلاق الرعوية، ومُجبرةً إياهم على مضاهاة أو تقليد شكل من التنظيم يساعدهم على الدفاع عن أنفسهم. وقد شدّدت مقولتي على الطريقة التي تفضل بها النزعة الرعوية الانقسامية، وتفضل الانقسامية الدين الذي يدور حول تعظيم شخصية ما وتقديسها، أي أنها تحتاج إلى شخص ولي ليرسم حدود المجموعات الانقسامية ويتوسط بينها. وربما يحتاج هذا الرأي إلى إعادة تدقيق عن طريق إدخال خطوة إضافية، فيما يتعلق بطريقة الاعتقاد في أولياء أحياء تنتعش أكثر ما تنتعش بين المجموعات المستقرة المستوطنة أو شبه المستقرة والذين يكون الرعي بينهم مهنة مهمة وإن لم تكن الوحيدة. ويظهر في شمال أفريقيا أن هذه القداسة

---

(87) على سبيل المثال أجرى ريتشارد تابر أبحاثاً ميدانية على بدو إيران. وانتهى إلى أن غياب الطقوس إنما هو معوض بالهجرة السنوية وما يصاحبها من طقوس واحتفالات تشبه ما أورده دوركايم عن أمثال هذه الطقوس انظر:

Pasture and Politic: Economics, Conflict and Ritual Among Shahsevan Nomads of Iranian Azarbijan, New York, 1979.

(88) E. peters. 'The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica', in *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol, 90, part', 1960; Evans-pritchard, The Sanusi.

تطورت أكثر بين المترحلين البربر وبين البدو العرب، وحيثما تداخلت القبائل كما تفعل في بعض أجزاء الصحراء الكبرى. ولقد كان البربر هم من وصفوا بأنهم من أهل القلم، ووصف العرب بأنهم أهل السيف (وهذا التوصيف النظري أو المثالي ليس من تقسيم عمل أصيل، وتقدم قبائل الكتاب والكتابة رجال دين متخصصين وإن كانوا يحاربون بنفس الشراسة التي يحارب بها غيرهم). ويوجد أيضاً السؤال المثير وغير المُستكشف عن التنظيم الاجتماعي للواحات، والذي يجمع بين عناصر من المجتمع الحضري والقبلي والريفي المضطهد.

وأحياناً يُدّعى، على نقيض النموذج الحاضر، وجود شيء يمكن أن نسميه «النزعة التطهرية الصحراوية»، على أنها متميزة عن النزعة التطهرية الحضرية. ويظهر أن هذا الرأي قابل للتصديق على الأقل بالنسبة لعالم مدينة يتخيل أنه لو كان في الصحراء، فإنه سيكون أيضاً تطهرياً، ولو كان سبب ذلك غياب وجود أشكال بديلة من الترويح. إن آراء من مثل: ماذا سأشعر لو كنت في الصحراء؟ قديمة وتعود على الأقل إلى أفكار هيردر. وفي الحقيقة، رغم أن حركات الإحياء ـ التطهرية غالباً ما تستمدّ قوتها العسكرية من السكان الرعاة الرّحل، فإن قيادتها تأتي من مكان آخر. فلقد كانت أصول الوهابيين من بلدات ومدن نجد[89]. وكان الفولانيون هم أصحاب السيف وبعضهم كان من المستفيدين من جهاد عثمان دان فوديو التطهري، لكن عندهم في مناطقهم في السافانا، استمروا معروفين بعدم تمسكهم بالدين. لقد كان هو الذي قدم التزاماً دينياً، وهم اعترفوا بسلطته عندما أعطت الدعوة انتصارهم الشرعية في مدن الهوسا.

---

(89) Donald P.Cole, *The Nomads of the Nomads*, Chicago, 1975 or again ' The nucleus of the army with which Ibn Sa'ud orginally expelled the Turks from Najd was composed of townsmen (John S.habib, *Ibns Sa'ud's Warriors of Islam*).

وهناك أمثلة نقيضة، سواء أكانت ظاهرية أم واقعية يمكن أن نجدها خارج الصحراء والسافانا. فالقبائل الزيدية(نوع من التشيع) في المناطق الجبلية باليمن يظهرون أقل احتفالاً بتقديس الأضرحة والأولياء من السكان السنيين الملتزمين بالدين القويم، والذين يسكنون في الأراضي المنخفضة المسيطر عليها مركزياً[90]. لكن دور رجال الدين الوراثي بينهم يظهر أنّ له اعتباره، ومع ذلك، بوصفهم وسطاء وقضاة وقادة للقبائل العادية. والخوارج الذين عادة ما يُصنفون كطهريين مسيطرون بين السكان القبليين لمرتفعات عمان. وهناك أيضاً ظواهر معاصرة يظهر أنها تناقض النموذج. فيظهر أن الحركة الإحيائية الدينية في مصر ما بعد عبد الناصر، في صفوف الطبقة الوسطى، والتي لا تعود للمدرسية أو الأفكار التقليدية الأزهرية وإنما إعادة إحياء التصوف الفلسفي، تتمثل في خصوصية وعي الفرد في شقته أو داره وليس في الأماكن العامة، كما كانت الحالة في الوظيفة الاجتماعية لتقديس الشخصية في التصوف الشعبي القديم[91]. وهذا بالمقابل يشكّل صوفية ذات أسلوب شخصاني. وهنا يمكننا أن نقول إن الجوانية من هذا النوع، وإن كانت دون شك تشكل دائماً عنصراً في التصوف المسلم، قد أصبحت مفصولة جداً عن الجمهور، والجذب الاجتماعي لتقديس الأولياء التقليدي وممارساتهم المرتبطة به والتي ينبغي أن تعتبر حقيقة ظاهرة مختلفة كلياً. وعندما أصبحت النزعة الطهورية الجديدة راديكالية اجتماعياً، كما حدث في عصر عبد الناصر، ربما كان من الطبيعي أن يعود البرجوازي الليبرالي إلى الانكفاء إلى الجواني؟

ومرةً أخرى، رغم أن الإسلام الإصلاحي الصارم هو دين الدولة في الجزائر الحديثة، يظهر أن الانتخابات الريفية، على الأقل في المناطق القبايلية، يسيطر عليها رجال من ذوي الأنساب والأصول الصوفية

(90) يلفت البروفيسور سارجنت النظر إلى هذه المسألة.

(91) Michael Gilsenan, The Social Life of Islam، وكذلك انظر أبحاث برونو اتيان.

المرابطية[92]. لكن لا يوجد دليل أن الأولياء الجدد هؤلاء يتصرفون كأولياء (وهناك دليل مشابه يمكن أن نحصل عليه من جبال الأوراس أو من انتخابات ما بعد الاستقلال في جبال الأطلس المتوسط المغربية). فعندما تخلق دولة ذات نزعة مركزية أو تستقدم نخب محلية صغيرة في محاولة منها للسيطرة على الريف، فإنه لا يمكنها سوى أن تنتقيهم من المجموع القائم للمهارة أو العقل السياسي ولهم دراية بالقيادة. وفي المناطق الانقسامية القبلية، وتأتي مثل هذه العقول أو المهارات بشكل غير متناسب ممن لهم نسب مقدس غالباً. ويشير هذا ليس إلى إحياء أسلوب ديني قديم بقدر ما يشير إلى نوع من تكيف أصحابه مع مهام جديدة.

وفي مستوى آخر، النموذج في صدام مع جهود منافسة مختلفة في تفسير عام للمجتمع المسلم. فهناك محاولات على سبيل المثال لإدراجها تحت تصنيف «الاستبداد الشرقي» بحسب المصطلح الذي سكه ڤيتفوغل Wittfogel. فالميول المطلقة لمعظم النظرية السياسية الرسمية الإسلامية تزود هذا الرأي ببعض الدعم، على الأقل. لكن يظهر لي أن حكام هذه الدول كانوا جميعاً في طموح وتطلع أكثر منه حقيقة، وأن أخذ هذه المظاهر على علاتها قد تجعلنا نخطئ في فهم الواقع. ولقد كانت محدودة من الناحية العملية بالتشريع الإلهي والاستقلال القبلي على السواء. والمثير أن هذا يظهر صحيحاً أحياناً حتى في الأودية الفيضية النهرية في الشرق الأوسط التي قد يظن البعض أنها تقدم مادة نموذجية لأطروحة ڤيتفوغل. وعلى ما يظهر، من الممكن أن تدير نظام ري أو صرف معقد لجنوب العراق عن طريق قيادة قبلية غير مركزية ،دون استخدام «بيروقراطية مائية هيدروليكية» مركزية. وبالإضافة إلى كل ذلك كانت الإدارة اللامركزية أكثر فعالية وكفاءة من السيطرة المركزية التي حلت محلها[93]. ومرّة أخرى، هناك محاولات من

---

(92) Hugh Roberts, *Holy Lineages and Local Politics in Algeria* يصدر قريباً.

(93) Robert Fernea, Sheikh and Effendi, Harvard, 1970.

طرف الماركسيين المحدثين لمقاربة نموذج من أسلوب إنتاج شمال أفريقي متميز، وهو يوازي أساليب الإنتاج الشرقية والأفريقية المزعومة. ويبدو لي أن نموذجاً من ذلك النوع، يؤكد على الأساليب أو المناهج المحلية المتميزة لفائض ـ مخصصات، مثل القرصنة في فترات معينة، كان سيفترض فقط ما هو مركزي ويحتاج إلى شرح: وجود توازن القوة المحلي بين الدولة والبلدة والقبائل يحول بالضبط دون تحصيل قدر كبير من الفائض من السكان الريفيين، أي القبائل.

وتحتاج الافتراضات المختلفة إلى أن تقوّم بطرق مختلفة. ويظهر لي أن الرأي القائم على استقرار الإمبراطورية العثمانية وإجراءاتها في اختيار النخب (وربما بعض الوحدات السياسية للمماليك) هي الأكثر جدية، وهذا يقتضي وجود نوعين متميزين أو مختلفين (على الأقل) من التنظيم السياسي ـ الاجتماعي الإسلامي التقليدي. ولقد ظهر هذان النوعان النموذجيان المثاليان في أماكن وأوقات عديدة في أشكال مختلطة ووسيطة. والاعتراض المتعلق بمدى نسبة الأسطورة والواقع في النموذج الانقسامي أقل جدّيّة، وإن كان يستحق أن يدرس ربما بشكل أكثر ديمومة واستمرارية مما تم حتى الآن. ويظهر أن أطروحة «الأسطورة» بالنسبة لي إنما هي موجهة توجيهاً خاطئاً، على أن القضية تستحق جدلاً إضافياً. ويظهر، من ناحية أخرى، أن النزعة التطهرية الصحراوية مجرد أسطورة، رغم أن قلة انتشار الطقوس بين بعض البدو يعد أمراً مثيراً من الناحية الأنثروبولوجية، كما هو حال التحفّظ في الطقوس بين بعض السكان الريفيين القبليين. وهذه القضايا، إن كانت صحيحة، تبدو لي أنها موجودة أكثر في طبيعة الاستثناءات، والتي من المؤسف أنها سيطرت على كل النظريات الاجتماعية، أكثر من شيء يدعو إلى التنازع مع النظرية نفسها. ويجب علينا بطبيعة الحال أن نكرر أن النموذج لم يُقصد منه أن يطبّق على المجتمعات الإسلامية المحلية خارج المنطقة الجافة.

لقد بُنيت النظرية جزئياً على الافتراض أن أي نموذج ذكي أو معقول أو منطقي أفضل من عدم وجود نموذج: وعلى الأقل، فإن النموذج يُسقط الأضواء على بيانات ومعلومات تتعارض معه، ويثير مشاكل. ويفترض أن هناك صنفاً، أو من الممكن صنفين من التوازن بين المؤسسات السياسية والدينية والاقتصادية السائدة في المنطقة الجافة لقرون طويلة وبين عملية بلورة الخلافة المبكرة وتأثير الغرب الحديث على العالم الإسلامي، وأن هذه الاستمرارية كانت أساسية أكثر من التغيرات التي وقعت في داخله. وقد يظهر هذا كما لو كان ادعاءً قوياً، ولقد أصبح حديثاً من المألوف (الموضة) تحديه. فالماركسيون المحدثون يرغبون في تمديد أطروحة التغّير الدائم أو «السرمدي»، والأنثروبولوجيون الشباب حريصون على دحض النموذج الوظيفي، والمؤرخون شغوفون على التأكيد على أهمية حرفتهم في عصر توسع العلوم الاجتماعية، والوطنيون أو القوميون أو بعض الغربيين الذين يشعرون بعقدة ذنب يميلون إلى شجب فكرة الاستقرار / الجمود بوصفها جزءاً من التركة الاستعمارية، كل هؤلاء جعلوا النموذج موضع تساؤل(94).

فيما يتعلق بي، لم أقتنع أن النموذج خطأ بشكل أساسي: فحينما أقرأ فيما دوّنه ابن خلدون، أشعر شخصياً بنفس العالم كما لو أنه من وصف عالم أنثروبولوجيا اجتماعية، من الذين يسجلون أو يعيدون بناء مجتمع كما كان قبيل حدوث الحداثة وتأثيرها. ربما أثرت الأنماط المتغيّرة للتقنية العسكرية في تحولات بناء المجتمع الكلية(95). والمدهش بالنسبة لي أن الأسلحة النارية لا يظهر أنها قد غيرت بشكل جذري توازن القُوى بين الدولة

---

(94) A. Laraoui, *L'histoire Maghreb: essai de synthése j,* Paris, 1970; Edward Said, *Orientalism,* New York, 1970; Y. Lacoste, A. Nouschi and A. Prenant, *L'Algérie passé et présent,* Paris, 1960.

(95) David Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A *Challenge to a Mediaeval Society,* London, 1956.

المركزية والتنظيم القبلي. فالقوة الظاهرة لجلاوي في غرب الوسط الكبير عُزيت لامتلاكه مدفعاً من نوع كروب، لكن نفس تبلورات القوة قد حصلت في أماكن أخرى دون الاستفادة من الهندسة الألمانية (حصلت مجموعة قرابية في وسط الأطلس الكبير على السلطة داخل قبيلتها وعُزي ذلك إلى أنها كانت الأولى التي امتلكت بنادق سريعة الطلقات، ولكننا نتوقع أن ذلك كان رمزاً أكثر منه سبباً لما توصلت إليه من مكانة). ولقد دَهش عالم أنثروبولوجيا عمل في جنوب الجزيرة العربية في الخمسينات عندما وجد، أثناء حسابه التكلفة/الخسارة لنزاع بين عشيرتين متحاربتين، أن الوفيات ظهرت على ورقة الواقعة التسجيلية، رغم أنها بسبب الكرامة دائماً ما تأتي في نهاية الحسابات، ولقد شملت رجالاً قُتلوا بالسهام: بعبارة أخرى، إن تلك الحسابات أو الأوصاف قد حُفظت لقرون وتعود تواريخها إلى ما قبل دخول الأسلحة النارية[96]. وهكذا فإن المؤسسات بقيت حية حتى مع ثورة التكنولوجيا العسكرية، دون إحداث أي تغيرات عميقة فيهم على ما يظهر. بطبيعة الحال هذا علامة، وإن لم تكن دليلاً، على الاستمرارية، لكن اعتقد أن هذه الاستمرارية قد تحقّقت.

والبيانات المغاربية التي أوحت في البداية بالنموذج العام قد تظهر كما لو أنها قاعدة هزيلة لمثل هذه الادعاءات الطموحة. لقد أُكملت بطبيعة الحال ببيانات أثنوغرافية أخرى موجودة. وقد بذلت كل محاولة لتسجيل البيانات والتفسيرات التي تدعمها بشكل منصف. في العقود الأخيرة المتأخرة، تراكمت مادة أنثروبولوجية اجتماعية عن المجتمعات المسلمة بمعدل متسارع، وأصبحت تغطي سياقات جغرافية واسعة ومتعددة. وإذا كان هناك من درس، على المستوى الأخلاقي، يظهر أنه قد يبرز من هذه البيانات

(96) John Hartley, ' The political Organisation of an Arab Tribe of the Hadramaut', unpublished ph.D.thesis, University of London, 1961.

المتزايدة، فهو أنه، وبالرغم من التعديلات، بقي عالم ابن خلدون يقاوم على المستوى الجزئي الاجتماعي لفترة طويلة. لا شك أن علماء الأنثروبولوجيا متهمون بأن لديهم الميل نحو العتيق، سواء كان هذا الميل نابعاً عن تزلّف للنزعة الاستعمارية أو ببساطة حنيناً للمجتمع التقليدي البسيط المفقود؟ ولكن ورغم هذا الشك، يظهر لي أن أوصافهم للحياة الريفية والحضرية تتراكم لتقديم صورة متجانسة ومقنعة، وقد حاولت أن أفصّل ماهية تلك الصورة.

بعد كل ما قيل، تبقى صورة أوحت بها بيانات كثيرة سواء كانت مغاربية أو أنثروبولوجية، أو بطبيعة الحال خليطاً من الأمرين، وتذهل أفكارها من طرف أي علماء اجتماع ممن يظهر أنهم ذوو علاقة بها وتجعلهم في المقابل أقل استخداماً للمستشرقين والمؤرخين[97].

وقد يتساءل أحدنا: لماذا نعامل النموذج الخلدوني بوصفه نموذجاً أساسياً ونموذج التشكيل العثماني الأساسي كمجرد مُتغير أو شكل مفروض عليه؟ أليس هذا اختياراً اعتباطياً؟ هل هو مبرر على أساس انتشار إحصائي لهذا النوع على غيره، سواء ذكرنا الوحدات السياسية أو السكان؟ وعلى سبيل المثال فهذا مارشال هدجسون في كتاب «مغامرة الإسلام» الذي ربما كان أكثر المحاولات الحديثة طموحاً وقُدرة لتقديم وصف سوسيولوجي وتاريخي للمجتمع المسلم، يلاحظ ما يلي[98]:

«مقدمة ابن خلدون... دون شك أهم مدخل عام دُوّن للحضارة التي قامت في دار الإسلام... وهي تُنير وبكفاءة عالية الدولة السياسية في عالم الإسلام في العصور المتوسطة... لكنّ ابن خلدون ظلّ عاجزاً عن استيعاب الدور الذي يمكن أن تلعبه القوى السياسية المذنية في ظل ظروف أفضل ما

(97) J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de L'Occident*, La Haye, 1969.

(98) Hodgson, *The Venture of Islam*.

دامت أدّت ذلك الدور في فترات مبكرة ومتأخرة».

وهذا القول يعني بطريقة ما أننا نعامل «العصور المتوسطة» كنوع من الانحراف ومن ثم فإن عمل ابن خلدون نوع من وصف شيء منحرف. ويظهر لي أنه من المناسب جداً أن نُعامل هذه الفترات المتوسطة الطويلة بوصفها فترات سوسيولوجية نموذجية، وبوصفها دليلاً لنموذج مثالي وواقعي ذي علاقة بالمجتمع الإسلامي. فهل الفترة التي سبقتها بها وجه شبه كبير بما جاء بعدها (وأكثر من ذلك غالباً ما تبرز على أنها طريقة تُبرّر محاولات الإصلاح في زماننا)؟ وهل الفترة ما بعد المتوسطة، أو بعبارة أخرى الحديثة، تُظهر فعلاً انتصار القوى السياسية المدنيّة؟ أوليس من المهم أنه عندما يُنقِّب علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في البُنى الجزئية للمجتمعات المسلمة، فإنهم عموماً يعودون بصورة مماثلة جداً للصورة التي قدمها ابن خلدون؟

يظهر لي أن التبرير الحقيقي لوجهة النظر المزكّاة: في داخل كل دولة مملوكية، يظهر أن هناك العديد من التشكيلات الاجتماعية الخلدونية الغائبة والتي تُظهر إشارات حتى تخرج للنور ـ وهي غالباً ما تنجح في ذلك، سواء كشف عنها واقعة سياسية أو عالم أنثروبولوجي محقِّق. في ظل الظروف الحديثة فحسب، عندما أصبحت الدولة المركزية تمتلك وسائل قهر حقيقية جديدة غير مسبوقة واقتصاد جديد له وسائل جديدة للإغراء، بدأت الأشكال القديمة تتبخّر بشكل حقيقي، ولكن حتى عندئذ، تساعد مجموعة الأشكال القديمة عند لحظة تأثير الحداثة، أي النقطة المعينة التي عندها أخذ البندول موضعه، على شرح المسار الذي سيكون أمام الأشكال الجديدة التي تم تبنيها في كل أرض مسلمة على حدة.

لذا في الختام، بينما يقدم النموذج اقتراحاً جزئياً لأنه لا يوجد نموذج آخر أفضل منه، وهذا التواضع أو مراهنة على جانبي الرهان، إذا جاز القول، هو يعد أفضل ما يمكن تقديمه. والنموذج مقدم مع الاعتقاد بأنه

يصوّر، إجمالاً تداخل البيئة والتنظيم الاجتماعي والأيديولوجيا في حضارة متميزة جداً، وهذا ما يفسر كيف أدى اندماجها المتميّز إلى إنتاج استقراراته وتوتراته، ويستمر في تأثيره على المسارات المختلفة التي تلج بها العالم الحديث في النهاية.

الفصل الثاني

التماسك والهوية: المغرب من ابن خلدون إلى أميل دوركايم[1]

ابن خلدون، مثله مثل إميل دوركايم، هو أساساً منظّر للتماسك الاجتماعي. وقضيته المحورية هي: ما الذي يحافظ على تماسك الناس في المجتمع؟ وما الذي يقودهم إلى الارتباط بمجموعة اجتماعية ما، يقبلونها ويلتزمون بمعاييرها ويُخضعون مصالحهم الفردية لها، وإلى حد ما يقبلون سلطة قادتها ويفكرون بطريقتها ويستنبطون أهدافها؟ إنه سؤال شغل علماء الاجتماع والأخلاق والفلسفة السياسية. وأحد التساؤلات المثيرة عن ابن خلدون، مع ذلك، هو في مدى كونه عالم اجتماع وليس واعظاً أخلاقياً: فقد يتشدق علماء الاجتماع المحدثون بالحيادية والموضوعية Wertfreiheit، أما هو فقد مارسهما. وحتى حينما يقدم، كنوع من ميكيافيللي مغاربي، النصيحة للأمراء، فإنها تكون

---

(1) كتب هذا المقال لمؤتمر في تونس في موضوع الهوية القومية/ الوطنية والاحتفال بالعيد الأربعيني لتأسيس الحزب الدستوري وتم نشره في إحدى مجلدات حوليات مركز الأبحاث الاجتماعية التونسي (C.E.R.E.S) تحت عنوان «الهويَة الوطنية والوعي الوطني في تونس»: Identité Culturelle et conscience national en Tunisie.

بشكل أساسي نصيحةً فنيةً في التفاصيل أو في حكمة معرفة الأشياء على ما هي عليه، لكن حينما يأتي الأمر للخصائص الأساسية للنظام الاجتماعي، فإنه لا ينخرط في أي وعظ كان. إنه لا يقدم أي نصيحة حول الوجود الاجتماعي وكيف يجب التوافق أو التناغم معه. فالأشياء تكون ما هي عليه. وعمل المفكر هو أن يفهمها، لا أن يغيرها. وربما كان رأي ماركس المعاكس لرأيه سيدهش ابن خلدون. وفي هذا المعنى، ابن خلدون أكثر وضعيّة من دوركايم، الذي غالباً ما كانت أفكاره في خدمة القيم واهتمامات التجديد الاجتماعي.

وإذا ما اشترك ابن خلدون ودوركايم في قضيتهما الأساسية، وإذا ما اختلف موقفهما الأخلاقي في التأكيد على ذلك، إلا أنهما يقفان على طرفي نقيض في حلهما للمشكلة. فوصفهما لما يربط الناس بعضهم ببعض في المجتمعات متقابلان تماماً. فكل واحد منهما عرف شيئاً عن المجتمعات الانقسامية، في الواقع دشّن دوركايم استخدام هذا المصطلح، وعرفه ابن خلدون بشكل مباشر من خلال فعالية شخصية مطولة في السياسات المغاربية، وكان إميل دوركايم على دراية بالعينات الشمال إفريقية من خلال الدراسات الأثنوغرافية الحديثة. ولكن على الرغم من تطابق بعض مصادرهما، فإن استخدامهما، وتفسيراتهما وتقييماتهما لها اختلفت بشكل عميق. فـ دوركايم، كما هو معروف، اعتبر التضامن «الميكانيكي»، الذي تظهره المجتمعات الانقسامية والذي اعتمد على التشابه (تشابه الوحدات الاجتماعية الثانوية وحتى الأفراد) شكلاً من أشكال التماسك، لكن أدنى وأقل كفاءة من التضامن «العضوي» الذي اعتمد على التكافل، أي على الاعتماد المتبادل، والذي يظهر في المجتمعات الأكثر تعقيداً وغير الانقسامية. وسيكون من غير الصحيح لو قلنا إن ابن خلدون عكس أو عارض هذا التقييم. فهو لو استخدم مصطلح دوركايم فإنه ربما كان سيقول، إنّ التضامن العضوي ليس بأقل فعالية من التضامن الميكانيكي فقط؛ وإنما

هو غير فعال على الإطلاق، وبعيداً عن أن يكون شكلاً من أشكال التماسك، بل هو شكل من أشكال التحلل الاجتماعي.

وهذه هي بطبيعة الحال الحقيقة المركزية في علم اجتماع ابن خلدون: في لغة دوركايم، إنه في المقارنة بين التضامن الميكانيكي والعضوي ربما ذهب إلى أنّ التضامن الميكانيكي هو التماسك المضبوط بينما التضامن العضوي هو افتقاد التماسك والعصبية. والمادة الأثنوغرافية التي اعتمد عليها هذا التعارض هي أساساً من شمال إفريقيا. فمن ناحية هناك التماسك، والقدرة على التعرف والانضمام إلى الجماعة واستبطانها وهو ما يظهر في المجتمع القبلي، وفي المقابل غياب التماسك في المجتمع الحضري على الرغم أو ربما بسبب طبيعته «العضوية»، أي تقسيمه العالي للعمل المتطور. وعلى غير غرار دوركايم، لم يَرَ ابن خلدون طريقاً للخلاص الأخلاقي والاجتماعي في مثل تقسيم هذا العمل المعقد. وعلى النقيض: كان يرى أن الحياة الحضرية بما هي كذلك معادية بطبيعتها للتماسك الاجتماعي، بحيث إنه اعتبر أي واحدٍ من سكان المدن يستخدم مصطلح القرابة، ويدعي العضوية في «دار» أو «عشيرة»، فإنه يرتكب شبهة احتيال سوسيولوجي. فبالنسبة لابن خلدون، القرابة مصطلح للتماسك الحقيقي، أما بالنسبة لساكن المدينة، فإن حتى مجرد استخدامه لذلك المصطلح يعد عملية تزوير.

وينطلق علم اجتماع ابن خلدون كله من هذا الاعتقاد: تقريباً كل شيء لكن ليس تماماً كل شيء! فهناك فرضية جوهرية إضافية مطلوبة هي، أن المدن، رغم أنها لا تقدم سوى القليل جداً للمساهمة السياسية للمجتمع، إلا إنها لا يمكن الاستغناء عنها اقتصادياً. فالحكام قد يكونون طفيليات اقتصادية، لكن سكان المدن ليسوا كذلك: فهم أبعد من أن يكونوا طفيليين، وهم يقومون بوظائف أساسية للمجتمع ككل. وقد نضيف ـ الاقتصاد يمكن أن يفسر هنا بمعنى واسع جداً، بحيث يشمل الجانب الثقافي كما يشمل الأداة الإنتاجية للمجتمع. فالاجتماع البشري ليس مجرد أدوات زراعية

وعسكرية، وإنما هو وبدرجة مساوية أيضاً صيغ طقوسية ومفاهيمية تخص المجتمع وهي تتطلب وجود مختصين حضر من أجل إعادة إنتاجها وصيانتها. وقد ينظر رجال القبائل إلى المدن بوصفها عاطلة سياسياً وأنها طفيلية وقد يخرجون عن السيطرة المركزية ـ الحضرية حينما يتسنى لهم ذلك، لكنهم لن ينظروا إلى المدينة بوصفها طفيليةً اقتصادياً.

ابن خلدون ودوركايم وفيبر

من المثير للاهتمام أن عين ابن خلدون السوسيولوجية الباردة ترى وبشكل مجرد من العواطف المشاركين الرئيسيين في المجتمع المغاربي التقليدي ـ رجال القبائل وسكان المدن ـ وتتأمل كل طرف من وجهة نظر الآخر، وتحوّل الازدراء أو الاحتقار الذي يكنه كل طرف منهما للآخر إلى تحليل صارم. فتعليقاته على الهجمات الضارية التي يقوم بها البدو معروفة جداً وغالباً ما يتم اقتباسها، لكن ينبغي أن يتم اقتباسها مع ملاحظاته الناقدة حول الطبيعة الاحتيالية للحضر. وهم (أي سكان المدن) محتالون ليس لأنهم غير صادقين بشكل «وراثي» ـ فابن خلدون كان يعرف أن ذلك موجود في الغالب في المجتمع القبلي ولم يكن بالمهم ـ لكن لأنهم لم يكونوا صادقين من وجهة التحليل الاجتماعي، لم يؤدوا إلى تماسك اجتماعي فعال. وهذا الازدراء السوسيولوجي، إن صح ذلك ،بالنسبة للتماسك ـ المحتمل للمدن، هو نوع من الترجمة للاحتقار الذي يبديه رجال القبائل لكل متعلِّم أو ذي حرفة ـ والدفاع الذي يبديه هؤلاء بالتحول من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي. في يومنا هذا، يستخدم رجال القبائل في أعماق جبال الأطلس أشخاصاً خارجيين للقيام بأعمال اقتصادية تخصصية مختلفة أساسية بالنسبة لهم مثل :الحدادين والصباغين ونحوها ـ لكنهم موضع ارتياب اجتماعي نوعاً ما. فغير الحرفي فقط كامل من الناحية الأخلاقية. وهذا هو صوت التضامن الميكانيكي ،الذي ينظر إلى المبدأ «العضوي» بارتياب ،وابن خلدون يردد صدى هذا التفاعل بالقدر الذي يردد فيه الازدراء الحضري

لغياب الحضارة القبلية. أما احتمال أن التضامن العضوي أيضاً يعد واحداً من طرق الحصول على التماسك أو طريق آخر ربما أقوى، فهو أمر لم يشكل على الإطلاق جزءاً من تجربته (أي ابن خلدون).

لذا فإن الفرق بين دوركايم وابن خلدون هو: تم الوصل إلى وصف دوركايم للتماسك الاجتماعي انطلاقاً من مفاهيم التقابل بين التضامن الميكانيكي والعضوي ويفترض سلفاً وجود وعي لهذين السبيلين نحو التماسك، بينما عرف ابن خلدون فقط التضامن «العصبية» الميكانيكي. كان بطبيعة الحال مدركاً للمجتمع «العضوي» (أي المجتمع الذي يعتمد على التعدد والتنوع وتقسيم العمل الكبير)، لكنْ، ورغم أنه كان يراه حالة لاغنى عنها وضرورة للحضارة ،إلا أنه لم يعتبرها أساس التماسك «العصبية» على الإطلاق. فمن وجهة سياسية أو «متضامنة» كان ينظر إلى مواطنيها الاحترافيين بازدراء، وهو شعور بإمكاننا أن نقابله إلى الآن في. . .

وهذا بطبيعة الحال يشكل لب علم اجتماع ابن خلدون، ورؤيته لظرف أو حالة الإنسان الاجتماعية: الشروط السابقة للحضارة والتماسك على نقيض من بعضها تماماً؛ فهاتان الغرستان لا يمكن أن تنموا في نفس التربة. فالمجتمع الذي كان يعرفه لم يكن قبليا صرفا، بحيث يمكنه أن يعيش بدون الحضارة، وكذلك لم يكن مجتمعاً تسيطر عليه المدنية بشكل تام ،بحيث إن بإمكانه العيش بدون العصبية القبلية. فكلا العنصرين كان موجوداً بشكل دائم وأساسي، وتقع قصة تفاعل هذين العنصرين، وموقفهما المأزوم بشكل متكرر، في لب رؤية ابن خلدون.

توجد أشياء مثيرة إضافية عديدة حول ابن خلدون. منها أنه عالم اجتماع استدلالي عظيم وعالم ممارس لمنهج النموذج المثالي، قبل أن يُخترع التعبير بمدةٍ طويلة، وما بإمكانه قوله عن المجتمع البشري ينطلق بشكل نقي من مجموعة صغيرة من الافتراضات تتعلق بالأسباب الداعية والمعيقة للتماسك. لكن، ورغم أنه عمل من خلال هذه الطريقة الأنيقة

والاقتصادية، فإن النتيجة النهائية تقابل وتوضح الغنى الكبير لمجتمعات بعينها ـ وعلى أي حال تلك المجتمعات التي كان يعرفها بشكل جيد. وممارسات التفسير إنما تقابل التمظهرات المتعددة الفعلية، وهي لا تقلدها بشكل ساخر.

لكن هناك حقيقة مهمة إضافية: كان ابن خلدون على خطأ حينما افترض، كما هو من الواضح أنه فعل، بأنه كان يحلل المجتمع الإنساني، في كل مكان وزمان. وفي الحقيقة كان يقدم وصفاً رائعاً لنوع مهم جداً من المجتمعات ـ ونقصد بذلك المجتمع الذي تتجاورُ فيه القبائل والمدن، والذي يفرض فيه المستوى التقني والاقتصادي العام المدن باعتبارها ضرورةً لا غنى عنها، لكن دون أن يعطيها الوسائل التي تمكنها من السيطرة على القبائل. ويتم التعبير عن هذه العلاقة عن طريق الدين الذي تؤكد صياغته الرسمية على التعليم الحضري والنزعة الفردية، في مقابل النزعة القبلية؛ لكنها التي تملك مؤسسات أقل فردية وأقل سلفية / نصوصية لصالح قدرات وإمكانيات رجال القبائل. ولتوضيح هذه النقطة بشكل أكثر بساطة ،كان ابن خلدون عالم اجتماع الإسلام، إذ درس تمظهُرات الإسلام في المناطق الجافة، وهي بيئة تشجع النزعة القبلية عن طريق إعطاء بعض اهتمام للرعوية البدوية وشبه البدوية وتعيق التوجهات السياسية المركزية. ولكن حتى في إطار الإسلام، فإنه ليس من الواضح ما إذا كان يمكن أخذ أفكار ابن خلدون بشكل مطلق. فإذا ما تركنا جانباً وللحظة حالة الشروط «الحديثة»، فهل تتناول أفكاره تلك المجتمعات المسلمة التي لا تستقدم حكامها على طريقة «السلالة الجديدة»، التي يأتي فيها الأمراء الجدد بصحبة جماعتهم «القبلية» برمتها، وإنما عن طريق الشراء الفردي (مماليك) أو عن طريق الجزية ـ وهي مقياس سياسي لمدى سلطة الدولة. فتجنيد الأولاد بهذه الطريقة أرخص جداً من شرائهم من الأسواق. فهل ينطبق التنظير الخلدوني على نظام عمّر طويلاً ومستقر نسبياً، مثل الإمبراطورية العثمانية، أو على الأقل في مركزها؟

وهذه النقطة ـ أي مسألة وجود مجتمعات لا ينطبق عليها وصف ابن خلدون ـ لا تُطرح من باب النقد. إذ يجب أن نكون شاكرين لابن خلدون لتقديمه مثل هذا الوصف الرائع لواحد من أنواع أو أشكال الاجتماع المهمة. وإنما أثيرت هذه النقطة انطلاقاً من روح الإعجاب ومن الدهشة: كيف بإمكان، إنسان لم يكن يعرف حقيقة أو حتى يتصور أي نوع آخر من المجتمعات، أن يتوصل إلى تحليل ذلك النوع من المجتمع بالصورة الرائعة التي قام بها؟

فكتاب ماكس فيبر «الأخلاق البروتستانتية» مثلاً يُعدُّ رائعةً من الروائع ليس لأنه أثار جدلاً كبيراً وأسهم في جدل حول أصول الرأسمالية فقط، بل إنما لترسيمته الرائعة لما يميز العالم الحديث عن العوالم الأخرى الممكنة والقائمة فعلاً. لكن ماكس فيبر استثير ليسأل السؤال عن مدى خصوصية العالم الحديث لأنه كان يعرف جيداً أن هذا العالم لم يكن غير خيار بين خيارات أخرى عديدة، وأنه كان خياراً مختلفاً عنها. ومن نافلة القول إنّ الأمر كذلك بالنسبة لعلم الاجتماع الغربي الحديث: فقد ولد كمحاولة لفهم الاختلاف الكبير. وحتى توسّع علم الاجتماع الأمريكي بعد 1945، والشكل الخاص الذي اتّخذه، يمكن شرحه جزئياً بأن الأمريكيين وجدوا أنفسهم تحت وطأة «عبء الرجل الأبيض» على أكتافهم، وأنهم كانوا مجبرين على البحث عن طرائق تفكير عن المجتمعات الأخرى غير مجتمعهم أو مجتمع الهنود الحمر. وهذا نوع من الحقيقة الذهنية: فالناس عموماً يأخذون مجتمعهم وثقافتهم كما لو كانت أمراً مسلّماً به، إلاّ عندما يهتز وعيهم بالمجتمع والثقافة بسبب الحضور الباهر لصيغةٍ اجتماعيةٍ ما نقيضة. لكنْ حتى حضور مثل هذا التقابل لا ينجح غالباً في إثارة حساسيتهم السوسيولوجية.

والآن قد يكون هذا حقيقة بسيطة، لكنها حقيقة يجري نقضها بمجرد وجود ابن خلدون. والمدهش جداً والرائع عنه بشكل دقيق هو هذا: رغم خطئه في افتراض أن هذا النوع من المجتمع هو النوع الوحيد، والنموذج

المثالي لظرف اجتماعي عام للبشرية، لكنه كان نوعاً ما مدركاً تماماً، وبشكل واضح، للطريقة التي عمل بها. فابن خلدون على أي حال لا يمكن شرحه بالطريقة التي يشرح بها علم الاجتماع الحديث، كرد فعل على إدراك تعارض كبير جلي. فهو لم يَرَ تعارضاً وإنما رأى فقط الشيء الوحيد غير المتعارض، لكنه مع ذلك فهمه بشكل تام. أما كيف استطاع ذلك، فيبقى معضلةً غامضة.

الأهمية الحاضرة

التعارض الذي يهمنا هنا هو تعارض لم يكن بالإمكان أن يكون ابن خلدون مدركاً له ألا وهو: المقابلة بين المجتمع المغاربي كما عرفه وما هو عليه الآن. وقولنا هذا لا يعني انتقادنا له: بطبيعة الحال في الواقع، إن الملاحظات حول افتقاده الوعي بأشكال اجتماعية أخرى غير تلك التي في العالم الإسلامي إنما ذكرت لإظهار عظمة تحليله لذلك العالم الخاص، أكثر منها للتعليق على محدوديته. لكن موضوعنا الحالي هو الهوية القومية والثقافية: ويظهر لي أن المبادئ الكامنة في التماسك الاجتماعي والهوية الثقافية في مغرب القرن العشرين مختلفة جذرياً عن تلك التي كانت تعمل في عالم ابن خلدون.

فشمال إفريقيا القرن العشرين يؤدي دوراً في الاتجاهات الكونية لهذا العصر. وإذا كان بالإمكان اختصار هذه الاتجاهات على الإطلاق، فإن المفردتين اللتين ينبغي أن تستخدما هما: التصنيع والنزعة القومية. والمبادئ التي تقوم عليها هاتان العمليتان جديدة، ورغم أنه تمت مناقشتهما وبشكل مستمر، إلا أن تبعاتهما على التماسك الاجتماعي غير معروفة تماماً.

فالمجتمع الصناعي يعرف على أساس نوع متميز من تقسيم العمل. وهو تقسيم غير متوافق مع التضامن الميكانيكي، للسبب البسيط والواضح في أن التخصص الإنتاجي بلغ درجة قصوى وأنه شرطٌ مسبق لتلك الإنتاجية العالية التي استعبدت البشرية للمثال الصناعي. وفي الوقت نفسه، تلاشى

التخصص الثقافي أو التفاوت الثقافي إلى حد كبير. بعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون المجتمع الصناعي مشابهاً لنوع المجتمع القبلي الذي به فقط نوع واحد من النشاط ـ الرعي أو الزراعة ـ والذي يكتسب أهميةً من أجل ذلك. وفي مثل هذا المجتمع المتخصصون والمحترفون هم موضع شك، لسبب بسيط هو أن قيم المختصين وفلسفتهم في الحياة، ولسببٍ عبثي أو غير معقول، تحرم الغالبية الساحقة من المنتجين من أهميتهم. . . أما في المجتمع الصناعي، فنجد أن الإنسان الذي له مؤهلات تخصصية عالية هو في مقدمة صفوف من لهم موقع تراتبي جيد وليس في آخر الصفوف.

ومع ذلك، فإنه لا يكفي أن نقول إن المجتمع الصناعي أو الذي يسعى ليصبح مجتمعاً صناعياً يمثل نموذجاً للتماسُك العضوي وأن تماسكه يرتكز على الاعتماد المتبادل والمتداخل لمختصيه تجاه بعضهم البعض. لذلك يعد دوركايم مرشداً أفضل لدراسة المجتمع الصناعي من ابن خلدون ـ وهذا غير مستغرب أو مدهش، فهو قد جرب هذا النوع من المجتمع ـ لكن مع ذلك فإن هذا القول ليس صحيحاً كلياً كذلك، فقد وجدت مجتمعات «عضوية» أخرى، ونقصد مجتمعات تظهر تقسيم عمل معقد واعتماداً متبادلاً بين أفرادها، على سبيل المثال مجتمع الطبقات المغلقة الهندي. لكن يختلف المجتمع الصناعي عنها على الأقل في جانب مهم وجذري.

ففي تلك المجتمعات، تقسيم العمل معقد، لكنه مستقر ثابت نسبياً. وبالتالي فإنه يمكن أن تُعزى التخصصات الاقتصادية المختلفة إلى مجموعات اجتماعية مختلفة ـ طوائف أو ملل أو أصناف حرفية أو جاليات، أي جاليات يمكن تعريفها بطريقة ريفية أو قانونية أو إثنية أو بطريقة أخرى ـ وهي بعد ذلك توكل لنفسها القيام بإعادة إنتاج المهارات المناسبة لأجيال. فالمجموعات نفسها تحدّد تخصصاتها. وهم يختلفون أيضاً ثقافياً عن بعضهم البعض، ويساعد هذا على بلورة هوية وحماية واستمرار التخصص الإنتاجي.

أما في المجتمع الصناعي، فالوضع ليس كذلك، ولهذا فإنه ليس

غريباً أن تملك المجتمعات الصناعية أو التي في طور التصنيع أنظمة تعليم مركزية تسعى لإيجاد تجانس ثقافي: فيظهر أن الدولة أكثر غيرة على احتكارها شبه التام للتعليم منها على احتكارها للعنف القانوني. ففي إنجلترا على سبيل المثال، تحمل العديد من المدارس الثانوية أسماء تشهد على أصولها كمدارس حرف أو أصناف ـ لكن الواقع الاجتماعي مختلف كلياً: فالمحتوى التعليمي والناتج التعليمي لهذه المدارس تسيطر عليه معايير مركزية مفروضة (حتى حينما تكون هذه المعايير غير مطبقة قانونياً وإنما تعتمد على آليات غير رسمية) ولا تحمل أي علامة لأي تخصص حرفي. فمثلاً خريجو مدرسة العقّادين (Haberdashers' School) لا يختلفون في تحصيلهم أو فلسفتهم في الحياة عن غيرهم من الخريجين من أي مدرسة، وليس لهم أدنى علاقة بالعقّادين. . . وكذلك، لو كان بلد كالجزائر يعترف بالثنائية الثقافية ويتعامل مع تعليم تقليدي (أصلي) وحديث، فسوف يضمن مع ذلك أن كلاهما يتم الإشراف عليه مركزياً.

وليس من الصعب معرفة السبب في كل ذلك. فالمجتمع الصناعي ليس مجرد مجتمع مركزي في تقسيم عمله، وإنما هو أيضاً معقد مركب مهني وواسع الحراك. ومن المشهور أن تخطيط القوى العاملة صعب بل مستحيل، لأن أنواعاً جديدةً من العمالة تظهر في كل حين، والنسبة العددية بين أنواع الأعمال الموجودة تتغير في كل وقت، وبشكل لا يمكن التنبؤ به. وبالتالي، فإن كل المواطنين المفيدين اقتصاديا يحتاجون نوعاً أساسياً من التدريب ـ التعليم: القراءة والكتابة والحساب وبعض المعرفة بالثقافة والأمور الفنية العامة ـ الأمر الذي يسمح لهم بالتنقل في المهن والتدرب من جديد. إضافة إلى ذلك، فإن نسيج تقسيم العمل، إن جاز القول، يعكس نوعاً من التوقع لهذه الانتقالات في العمالة والاستعداد لقبول قادمين جدد: وقد تكون المهام متخصصة جداً ومتنوعة، بأبعد مما هو معروف في مجتمع الطوائف أو الأصناف، ومع ذلك فإن المصطلح المستخدم لهذه المهام المتنوعة

المتخصصة هو مصطلح أو تعبير عام مشترك بأدلة كتب التشغيل لمعظم أنواع المكائن/ أو التقنيات المتنوعة المختلفة، فهذه مكتوبة ليس فقط بنفس اللغة وإنما أيضاً بحسب نفس الأعراف.

ولنفرض، أننا أخذنا نظرية ابن خلدون عن التماسك الاجتماعي على أنها نظرية يمكن تطبيقها بشكل شامل، على أي نوع من أنواع المجتمعات: فإن هذا سيعني أن المجتمع الصناعي، أي المجتمع الذي بلغ فيه تقسيم العمل غاية مداه وصاحب ذلك حراك واسع، مثل هذا المجتمع غير قادر على أي نوع من التماسك. فكيف بإمكان الأفراد المنخرطين في مثل هذه النشاطات المتنوعة الذين لا يستمرون قط لفترة طويلة مع بعضهم البعض، ناهيك عن أن يرتبطوا ببعضهم البعض عن طريق معاناة تجربة قاسية مشتركة - كيف يكون بإمكان مثل هؤلاء الأفراد أن يتحصلوا على معنى الهوية التي يقوم عليها مجتمع محلي ما؟ وكما هو حال المدينة في عالم ابن خلدون، قد يحتاجون إلى استيراد قبيلة قوية لتحكمهم... وبعض الظواهر في المجتمع الصناعي، مثل انهيار مدن أمريكية، يعضد مثل هذه التوقعات. لكن لحد ما، على عكس منطق افتراضات ابن خلدون، أظهر المجتمع الصناعي - أي جمهرة متحركة ذرية من أشخاص رفيعي التخصص - إلى حد ما نوعية التماسك الاجتماعي والهوية الخاصة به، بالعمل على مبدأ جديد لم يكن من قبل قادراً على إثارة حماس القاعدة العريضة من الجماهير وقيادة الأفراد للقيام بتضحيات كبيرة. واسم هذا المبدأ «القومية».

أو بعبارة أخرى: من وجهة نظر ابن خلدون، تنطوي القومية على تناقُضٍ كبير. فهي (القومية) تعمل في وسط وعلى أفراد، هم من وجهة نظر ابن خلدون، ينبغي أن يُظهروا النقيض تماماً لأي تماسك اجتماعي. فالقومية تعمل في أناس مفصولين تماماً عن الانقسامية أو التضامن الميكانيكي، أي النوع الوحيد من أنواع التضامن الذي كان يعرفه، وهم غارقون في أسلوب حياة حضري يقوم على التخصص والفردية. ولكن مع ذلك، فإن القومية

ومبدأ الجنسية أثبت أنه يشكل رابطة اجتماعية قوية، غالباً ما تعمل وبشكل تلقائي، دون تشجيع رسمي، أو حتى في مواجهة عدم التشجيع الرسمي ومعيقات قانونية واقتصادية قوية. فكيف يمكن تفسير ذلك؟

وحقيقة الأمر هي أن للمجتمع الصناعي مبادئه للتماسك، وقواه الطاردة، التي تعمل وبشكل مختلف تماماً عن نوع أو شكل التماسك أو الترابط الاجتماعي الذي كان سائداً في عالم ابن خلدون. ويقدم مفهوم دوركايم عن التضامن العضوي على الأقل نقطة بداية أو انطلاقة لفهم ذلك الأسلوب الجديد للتماسك، إلا أنه وبالشكل الذي صاغه به لا يوصلنا إلى الغايات التي نتطلع إليها. فإحدى نقاط ضعف صياغته كما لاحظنا سلفاً هي: أنه لا يرى بشكل واضح بدرجة كافية أن المجتمع الصناعي يظهر نوعاً متميزاً ومحدداً من التضامن العضوي، وليس التضامن العضوي عموماً. وثمة نقطة ضعف أخرى هي ميله إلى التقليل من شأن ما يمكن أن نسميه بالاتجاه «البروتستانتي» للمجتمع الصناعي الحديث. إذ يتحدث دوركايم وبالذات في كتابه «الأشكال الأساسية للحياة الدينية» وبتأكيدٍ بارز عن دور الطقوس في تعضيد التماسك داخل الجماعة، وكذلك على أهمية الطقوس في داخل الدين. لكن مجتمعاً حديثاً متحركاً لا يرغب في تشجيع المجموعات الثانوية على أن تحصّن نفسها بالطقوس أو أي شيء آخر ـ وهي مسألة أحس بها روسو وإن عبر عنها بشكل مختلط مشوش ـ وهو نفسه (أي المجتمع الصناعي) كبير جداً لتكون له طقوسه الخاصة به، بالمعنى الحرفي الذي سيتطلب حضور كل الأعضاء أو يسمح به. وفي أحسن الحالات يمكن أن تثيرهم إما عن طريق تزامن الطقوس المحلية والادعاء أو التظاهر بأنها تؤدي إلى نوع من الوحدة أو عن طريق التلقي الفوري عبر وسائل الاتصال الجماهيري. ولهذا السبب جزئياً، أظن، أن المجتمعات الحديثة تفضل أن تعتمد على «الصيغة الداخلية» للأفراد، على عملية الاستبطان الفعالة للولاء بدلاً من الاعتماد على الطقوس في «الصيغة الخارجية». ويساعد ذلك بالتالي

في شرح لماذا يميل الدين المعاصر بغض النظر عن مسمى العقيدة أو التاريخ، للتحرك باتجاه «بروتستانتي» معقلَن، بعيداً عن الطقوس ونحو الثقافة، في شكل برمجة فعالة ومقوية للنور المنبثق من الداخل.

التماسك الحقيقي للمجتمع الحديث

لكن أين هي هذه العوامل العامة المولدة ـ للتماسك في المجتمع الحديث، والتي لم ينتبه لها ابن خلدون رغم تركيزه الشديد على الصيغة الانقسامية للتماسك، والتي فهمها دوركايم جزئيّاً فحسب؟ في اعتقادي من السهل رسم الخصائص العامة ذات الصلة لمثل هذا المجتمع على النحو التالي:

1) لهذا المجتمع سلطة على أفراده عن طريق الوعد بالثراء أو واقع الثراء. ففي المجتمعات التي توصلت إلى الثراء والرخاء، تشكل «ثورة التوقعات العالية» وعداً بثراء أكبر، وباستثناء ميل بعض الشباب في المجتمعات الثرية جداً للظاهرة الغامضة جداً، فإنه لا توجد علامة تخمة حتى الآن. وخليط التوقعات العالية ووجود حكومة ديمقراطية وكينزية (Keynesian) قد انتج الآن شبح التضخم الذي لايمكن السيطرة عليه، لكن لهذا الأمر حكاية أخرى ـ فقد فند المجتمع الصناعي فكرة دوماسْتْر De Maistre أن آلة الغسيل وليس الجلاد تقف عند قاعدة النظام الاجتماعي.

2) لكن الوصول إلى هذا الثراء النامي محدد بأولئك الذين عندهم وظائف أو مستخدمون. والمتعلمون فقط القادرون على القراءة والكتابة، هم الذين يتولون الوظائف. ولا يمكن للمرء أن يكون متعلماً إلا في إطار معين، لغة ما وكتابة ما. ومن ثم إمكانية الحصول على عمل ليست دون محددات وخصائص وإنما هي مرتبطة بمنطقة ذات نظام تعليمي ولغة. ومن ثم فإن العالم يميل إلى الاستقرار في شكل عدد من المناطق اللغوية المتقطعة، وفي إطارها يكون الحراك، لكن يكون الحراك بينها محدوداً (يحدث الحراك فيما

بينها في القمة فقط ـ أي الخبراء البارزين أصحاب الاختصاصات المبدعة ـ وفي القاع ـ أي العمالة غير الماهرة).

3) وفى مثل هذه المساحة؛ فإنّ الحراك المهني والجغرافي والتشتت السكاني، واعتماد المكانة على مؤهلات الفرد وليس على عضويته في جماعة ما، جميع هذه العوامل تميل إلى تذويب اللامساواة الواضحة وذات الصبغة الرمزية الحادة. ومثل هذه اللامساواة كبقايا، وبطبيعة الحال بقايا كثيرة، تميل إلى أن تكون لامساواة اقتصادية، تسمح بانتقالات أو تحولات تدريجية، ومفرغة من الحوافز والعقوبات القانونية الطقوسية وتبقى شبه «مراقبة». وبعبارة أخرى، إنها تميل إلى عدم وجود نظام طبقات مغلقة صارم. فالمساواة رسمية، ويسيطر عليها نوع من الانفتاح. وفي هذه النقطة كان توكفيل على حق.

وأي أمر آخر سيعد غير متوافق مع ذلك التدفق للقوى العاملة، الذي ينتجه نظام التعليم المركزي والمتجانس نوعا ما والنظام الجوهري في نموذج تقسيم العمل الصناعي.

وفي رأيي، هذه هي الصفات أو الخصائص العامة للمجتمع الصناعي، وهي خصائص يظهر أيضاً أنها ذات طبيعة تصنيعية إلى حد كبير. وقد صمّمت طريقتي في رسمها لإبراز العلاقة الحميمة بين البيئة (الأيكولوجيا) الجديدة، وتقسيم العمل، الجديد ـ والقومية، بوصفها المعيار الأولي للشرعية السياسية.

ويمكننا أن نرى كم تغيّر العالم الذي ينطبق عليه ذلك، في مقابل عالم ابن خلدون. فنوع التماسك الذي يعتبره نوعا نموذجيا ـ تماسك وحدة قبلية، شكّلتها صعاب مشتركة في الصحراء أو الجبال وعزز تماسكها وجود خطر أعداء قبليين دائمي الحضور، وصبغت رمزياً بمصطلح القرابة ـ وهو ليس بضروري بل ولا يمكن تحمله في مجتمع حديث. ومثل ذلك المجتمع لن يسمح بالحفاظ على السلام عن طريق الثأر، عن طريق حروب محلية،

وتمكّنه قدرته العسكرية من فرض إرادته بسهولة كبيرة على أي قبيلة تمكنت من البقاء، ويمكن لإرادته أن تسيطر على الصحراء والجبل، وسوق عمله يمكن أن يغري شبابه، ويمكن أن تحل ثقافته محل الطقوس القبلية. . . لكن هذا فقط الجانب السلبي من الأمر. أما على الجانب الإيجابي فإنه يتماسك بالوعود بالثراء والأمان لجميع من تحصلوا على ثقافته بطريقة تعليمية، ويستطيع أيضاً ضمان وتأمين الولاء الشعبي.

وهكذا فإن المجتمع الصناعي يستطيع أن يكسب ولاء مواطنيه ويحصل على التماسك ،على شرط وجود تجانس ثقافي أولي بين طبقاته المختلفة، بحيث يسمح في الواقع ويأمل بالحصول على العمل وتحسين نوعية «حياة الأفراد». وإذا وجدت في المقابل، تصدّعات عميقة لا يمكن تجاوزها وتخطيها ثقافياً، فإنه عندها يحتمل أن تولد نزعة قومية جديدة في الأطراف التي تعاني أكثر من هذه التصدعات والانقسامات.

ودعنا نترك أمر النظرية القومية العامة، أو الطريقة التي اندمجت بها مع النزعة الصناعية، والتطلع إلى النزعة الصناعية والطريقة التي استُبدل بها تماسك المجموعة القبلية بالتماسك بين أفراد يشتركون في ثقافة مكتوبة واحدة. وفهم هذا التغير مهم في حد ذاته. لكن له تبعات مختلفة على مسألة «الهوية القومية».

فمن ناحية، يظهر من الواضح أننا أمام سؤالين منفصلين (على الأقل): 1) ما هو نوع المجتمع المحلي الذي سنعيش فيه؟ وبأي نوع من التماسك؟ و2) وما هي المنطقة أو الحدود أو أي محدودات جغرافية أو إنسانية أو تاريخية أو غيرها التي سنستخدمها؟

والجواب عن السؤال الأول، تمليه الحالة الاجتماعية الاقتصادية العامة كما أعتقد. ورغم أنني مدرك جداً لأخطاء الحتمية الاجتماعية، إلا أنني لا أظن أن أي مجتمع اليوم يملك الخيار في العودة إلى «التضامن الميكانيكي». وبإمكاننا بالفعل، أن نقيم نوعاً من التوازن بين المكاسب والخسائر ـ لكن

فقط كنوع من التمرين النظري والفلسفي وليس كمدخل لأي خيار واقعي، وسنعود إلى هذا الموضوع.

لكن فيما يخص (السؤال الثاني) توجد، بطبيعة الحال، خيارات. لقد قُدّر لنا السير في أنواع معينة من التضامن العضوي، لكنها لا تفرض معايير الحدود. وفي رأيي، هذا هو السياق الذي يمكن لوطن أو مثقفيه أن يتساءلوا فيه عن الخيار بين هويات متنوعة ممكنة ـ هوية جهوية أو عربية أو عثمانية أو مغاربية أو فرنسية. وهنا بحسب ما أرى، نجد أن طبيعة الواقع الاجتماعي المعاصر لا تحتم أي شيء. فتقسيم العمل القائم على «تضامن عضوي» مفروض بسبب أسلوب الإنتاج الحديث، يتطلب تجانساً تعليمياً وما يقرب من تعليم شامل للجميع وموحد وغياب وجود تصدعات جامدة وعميقة بين أجزاء من السكان؛ وفوق كل ذلك بينها وبين النخبة الحاكمة، لكن ضمن تلك الحدود الاجتماعية. ويظهر لي أنه توجد إمكانيات مختلفة. فالنموذج المثالي للدولة القومية، التي لها لغة قومية مشتركة بين الإدارة والشعب، ولها حدود سياسية توازي انتشار لغتها ـ بحيث إن جميع مواطنيها وليس غيرهم يتحدثون تلك اللغة، كلغتهم الأم واللغة التي يتعاملون بها فيما بينهم ـ هو فقط أصل واحد محتمل أو ممكن. وبإمكاننا أن نفكر في نماذج مثالية أخرى. فهناك الحل السويسري: حيث نجد تعدد لغات، لكن لا تصاحبه أي سيطرة لإحداها على الأخرى، أو ارتباط بأي مستوى تعليمي ودرجة من المساواة بحيث لا تربط لغة ما بمنطقة «غير راضية أو تشكو من الحرمان» لكي تكون تلك اللغة رمزاً أو إشارة لقيام قومية جديدة. وهناك النموذج الهندي: انقسام لغوي عظيم مصحوب باستخدام رسمي للغة أجنبية وقدر لا بأس به من التماثل في إمكانية الحصول على تلك اللغة الأجنبية ومن ثم الامتيازات التي تقدمها. وهناك حل «الأمة الصغيرة» من طرف العديد من الأقطار الأوروبية الصغيرة، التي بها تجانس لغوي تصحبه لغة عالمية خارجية يمكن استخدامها بشكل واسع وفعال لأغراض تجارية أو أكاديمية من أجل الامتيازات التي

تقدمها تلك اللغة في الاتصالات الدولية. وربما كانت تسمية هذا الحل «حل الأمة الصغيرة» تسمية خاطئة، إذا ما لاحظنا أنه، بحسب انطباعي، تتبنى على الأقل دولة واحدة كثيفة السكان وذات اقتصاد قوي ـ هي ألمانيا الغربية ـ هذا الحل.

وسيكون من غير المقبول من جانب أجنبي مثلي تقديم النصيحة للتونسيين في موضوع اختيارهم للهوية. لكن انطباعي، وهو دون شك يعتمد على معلومات سطحية، أن المشكلة ليست حادة في تونس. إذ يقال إن الشعار الفرنسي بعد 1871، فيما يتعلق بالثأر كان: فكّر فيه دائماً ولا تتكلم عنه قط. وقيل إنه بعد 1945، كان موقف الألمان الغربيين من مسألة التوحيد في ألمانيا: تكلم عنها كل الوقت ولا تفكر فيها إطلاقاً. وانطباعي عن التونسيين والهوية هو أن الشعار قد يكون: فكر فيها وتكلم عنها قليلاً وليس كثيراً. فهم يعطونني الانطباع بأنهم مرتاحون في جلدهم الثقافي. وتظهر هذه الحالة باعتبارها أمراً يدعو للحسد، ويجب أن نأمل أن يكون انطباعي قائماً على أسس جيدة.

والانتقال من أسلوب ابن خلدون للتماسك الاجتماعي وتعريف المجتمع المحلي، إلى الأسلوب الدوركايمي ليس انتقالا حسناً دائماً. وربما لا ينبغي أن ننظر إلى المرحلة السابقة بشكل مثالي. فالحفاظ على ذلك النظام من طرف مجموعات تقوم على أساس القرابة جعلت الانتقام الجماعي مقبولاً أخلاقياً ـ بعبارة أخرى: هل تمكّنُ الناس من العيش مع مسألة الثأر قد جعل الموت المبكر أقل تراجيدية؟ لا نحتاج إلى إثارة هذا السؤال، لأننا لا نملك خيار العودة إلى المجتمع القبلي والثأر.

لكن صحيح أنه توجد جوانب للمجتمع المغاربي تدفع المرء إلى النظر نظرةً مثاليةً للحالة التقليدية. ويملك المغرب ما يجب أن يكون أجمل معمار شعبي في العالم بشكل درامي. لكن جمال الجبال أو قرى الواحات يكمل ما يمكن أن يُوصف فقط بالجمال الاجتماعي للأشكال التنظيمية التقليدية:

ويقود نموذج النسيج الدقيق المصنوع من موضوعات القرابة والأضرحة والأعياد والسوق والحج إلى تشكيلات اجتماعية في غاية الجمال، وتصل إلى غايات مركبة للتعاون الإنساني الذي له أكثر وسائل الاقتصاد أناقة.

وهذا هو الجمال الذي لا يمكن لأحد العودة إليه. لكن ينبغي على علماء الاجتماع أن يعملوا ما بوسعهم للحفاظ على ذاكرة دقيقة عنه.

ثمن بناء الأمة

الانتقال من مجتمع غير مركزي ومدار محلياً، كالسائد في الشرق الأوسط والمغرب تقليدياً، إلى مجتمع مركزي ومتجانس ثقافياً ـ أي الانتقال إلى دولة قومية، بغض النظر عن ما هي حدودها الدقيقة ـ يمكن أن يشمل أحياناً تقديم ثمن رهيب. فمن الصعب الإبقاء على التعددية الثقافية والدينية، والتي كان يمكن التسامح معها أو استغلالها فيما مضى، من طرف الدولة التقليدية الضعيفة، من الصعب إبقاؤها في حالة ما بعد الاستقلال الحديثة، وتحت مثل هذه الظروف من الصعب جداً استمرار التعددية القديمة. ودعنا لا ننظر إلى الأمور بمثالية: لقد صاحبت غالباً هذا الانتقال كراهية، وأحياناً اضطهاد وعنف. لكن وبغض النظر عن المكاسب أو الخسائر، وبغض النظر عن حسناتها، لا يظهر أنها اختيار راهن.

ويفترض المجتمع الصناعي سلفاً وجود سكان متحركين يتمتعون بثقافة مكتوبة مشتركة، بعبارة أخرى، ثقافة تولد دولاً «قومية»، رموز هويتها الثقافة المشتركة بين معظم مواطنيها. وتشرف مثل هذه الدول على انتقال تلك الثقافة، على مستوى التعليم، من جيل إلى جيل. وهي وإن لم تكن مساواتية عموماً لدرجة سترضي من هو مقتنع تماماً بمسألة المساواة، إلا أنها مع ذلك أكثر مساواتية مما كان عليه الحال في المجتمعات قبل ـ الصناعية. وهي تعادي الانقسامات العميقة والتي لا يمكن ردمها وذات الصبغة الثقافية فيما بين مجموعاتها الثانوية أو بين طبقاتها الاجتماعية. وحتى نعود إلى الموضوع

المحلي المحدد بشكل ضيق ـ لا يبدو أن تونس تعاني من مثل هذه الخلافات الداخلية العميقة، ولن تعاني من مثل هذه الخلافات حتى لو دخلت مع جاراتها في وحدة أكبر ما. ومن ثم فإنني لو أردت أن أفسر المتطلبات الجوهرية للمجتمع الصناعي بالتحديد، نجد أن لتونس مجالاً لا بأس به: فهي وحدة حيوية كما هي، وستبقى سوسيولوجياً كذلك ضمن إطار وحدة أكبر، أما الحدود الدقيقة فإنها متروكة للخيار الإنساني أو لحادثة تاريخية: إنها لا تفرض نفسها.

وتحدث المآسي الاجتماعية الرئيسية في عصرنا في تلك الحالات الناجمة عن الانتقال من عالم تعددي أو محلي أو عالم خلدوني مجزأ، إلى عالم أكثر تجانُساً من الناحية الثقافية، لكن أكثر تعدداً من الناحية الاقتصادية، عالم دوركايم، هذا الانتقال لا يمكن أن يتم بطريقة سلمية. والمجتمعات المحلية التي كانت في الماضي متمايزة ثقافياً باعتبارها مجموعات ثانوية في مجتمع كبير، انتقلت فجأة إلى مجتمعات متجانسة ثقافةً وأرضاً وتشكل مجتمعاً محدداً.

لكن هذه ليست نهاية القصة. وما يزيد من المأساة الحالة الدولية الخاصة لعالمنا الصناعي أو الساعي للتصنيع. وسياسات العالم اليوم دولياً تشبه تقريباً تلك السياسات التي كان يُنظر بها للعلاقات بين القبائل في أيام ابن خلدون. فلم تكن هناك مليشيات لحفظ السلام، إذا أردنا التعبير بطريقة ابن خلدون. فكل مجتمع يعتمد في الدفاع عن نفسه جزئياً على قوته وجزئياً على نظام التحالفات، والولاءات المتغيرة والمتبدلة والتي لا يمكن الاعتماد عليها، مثلها مثل الولاءات العشائرية المشكوك فيها. فالتصويت في المعبد المقدَّس في الجانب الشرقي من جزيرة مانهاتن لا يختلف عن الأداء الجماعي للقسم التقليدي للقبائل المغاربية عند أضرحة الأولياء. ويتم اختيار مدى تماسك المجموعات المتنافسة وكثافة الفروقات الداخلية بينهم عن طريق تحديها بالتصويت أو القسم الجماعي. . .

وفي مثل هذه الظروف، فإن المجتمعات الحديثة المركزية داخلياً بشكل كبير والتي ليست خلدونية على الإطلاق، مضطرة للاعتماد في حل المنازعات على المواجهات. فالمواجهة آلية تقيّد بها المجموعات بعضها البعض لتقييد أفرادها، عن طريق الانتقام دون تمييز وبشكل لا يحدد أحداً، وإنما خبط عشواء على أي فرد من أفراد المجموعة المنافسة.

ودعونا لا ننظر بمثالية إلى هذا المنهاج حتى بالنسبة لمجتمع قبلي. سيكون من التفاخر أو الكبرياء اقتراح أن الموت أقل مأساوية عند رجل القبيلة منه بالنسبة لنا، لأن أقاربه سيقدمون (دائماً؟) الدعم المستمر لأبنائه ومن يعيل.

وليس من السهل مواجهة الموت لأن للشخص تأميناً على الحياة، حتى وإن كان ذلك التأمين مقدماً على أساس بنية قبلية. إضافة إلى ذلك، دعونا لا ننظر بشكل مثالي إلى مدى فعالية هذه الآلية أيضاً. ففي أفضل الأحوال، قد تكون مُقدمة من عدد كبير من القبائل بينها سلام واستقرار نسبي بثمن صغير جداً من الأرواح. إذ يتكون عند الفرد الانطباع بأن سجل وقائع منازعات القبائل يمتد حرفياً لقرون وليس بعشرات السنين ـ وأنا أتذكر عالم أنثروبولوجيا كان يقوم بدراسة ميدانية في حضرموت، ويراقب مفاوضات حل المنازعات، وسمع مندهشاً بأن إحدى حالات الوفيات كان سببها سهم ـ وهو سلاح لم يستخدم في المنطقة منذ زمن طويل جداً. بعبارة أخرى، إن المحاسبة على القتل المتبادل قد تمتد إلى الوراء إلى زمن قديم جداً في التقنية العسكرية، دون أن تجهد الفرد في الحسابات. وكان هذا بوضوح نظاماً اقتصاديّاً ونظام إنسانيّاً نسبياً. ففي أزمنة أخرى وأماكن أخرى يمكن أن تستمر المنازعات دون أن يكون من الممكن السيطرة عليها.

لكن حينما يقال كل هذا ويفعل كل شئ، في الظروف القبلية الخلدونية، يظهر أن المنازعات هي الآلية الوحيدة فقط لصيانة النظام بين القبائل وبعيداً عما يظهر أنها الخيار الوحيد، تظهر أيضاً أنها مقبولة أخلاقياً.

وتظهر المأساة في يومنا حينما تواجه المجتمعات الدوركايمية بعضها

البعض في نزاع من الشكل الخلدوني: أي حينما تصبح المجتمعات المحلية التي كانت في الماضي أجزاء من عالم أوسع أو أكبر، دولة قومية كما عرفناها، تسيطر على منطقة محددة وبها سكان متجانسون نسبياً (بسبب الهجرة، سواء أكانت إجبارية أم طوعية وبسبب المثاقفة التعليمية)، وحينما في الوقت نفسه، يجب أن يستمر الصراع بين هذه المجتمعات المحلية ـ لغياب جهة خارجية تفرض السلام ـ عن طريق المنازعات، أي عن طريق الثأر الذي يختار ضحاياه بشكل مجهول من المعسكر المقابل. وهذا لم يعد يمكن التسامح معه أخلاقياً.

وكما يعرف الجميع، ظهرت مثل حالات هذا النظام في أجزاء عديدة من العالم: في العلاقة بين الكاثوليك والبروتستانت في إيرلنده، وبين الأتراك واليونانيين في قبرص أو في الماضي في البلدين، في ما يعرف اليوم بتركيا واليونان. لكن الصيغة الأكثر مأساوية والعسيرة لهذا النوع من المواجهة هي بطبيعة الحال ما هو قائم في «صراع الشرق الأوسط».

ولعل وقوع هذا الصراع كان أمراً محتوماً. ففي الانتقال من مجتمع نظام الملّة والأقسام إلى مجتمع الحدود الجغرافية «الوطنية» المتجانسة ثقافياً، كان مما لا يمكن رده أن يقوم صراع على الحقوق. ففي النموذج البسيط، بإمكاننا أن نتخيل كلا الطرفين في الصراع يطمح في الحصول على كل المنطقة الجغرافية التي كانت تشكل المجتمع التعددي السابق وفي نفس الوقت يطمح كل فريق للحصول على الامتيازات وشرف الأقسام التي كانت في القمة فيه. وعن طريق نوع «من الخداع البصري»، قد يفترض المجتمع المحلي أن بإمكانه أن يملك كل الامتيازات ولا يخسر شيئاً ألبتة، عند الانتقال من عالم ابن خلدون إلى عالم دوركايم. ويجب أن يعني تآكل السلم التراتبي القديم خسارة في الامتيازات في مكان ما، ومن ثم نوع من الازدراء للبعض، ورسم الحدود بين الوحدات الجديدة المتجانسة ثقافياً يجب أن يعني وبشكل مطلق «خسارة» أرض ببعض المعايير القديمة.

لعل وقوع هذا الصراع كان أمراً محتوماً، أو على أي حال، قد يظهر كذلك بسبب الإدراك المتأخر سوسيولوجياً. ودعاة العودة إلى ما كانت عليه الأوضاع في الماضي، أي إلى الحل ما قبل الحديث، قد يتحدثون بثقة، لكنني أخشى أنهم يلاحقون وهماً. لكن سواء أكان الأمر لا مرد له، أم أنه قابل للتصديق، فإن حالة المواجهة بين مجتمعين محليين حديثين متعلمين وصناعيين مستخدمين أساليب المجتمع القبلي، تبقى مأساة تعجز الكلمات عن وصفها. وإذا كان بإمكاننا أن نفهم لماذا حدثت، ربما عندها بإمكاننا أن نفهم لماذا يجب ألا تستمر.

الفصل الثالث

الأشكال ما بعد التقليدية في الإسلام:

الملاعب الخضراء والتجارة، والانتخابات والفول السوداني

يرتاح المستشرقون إلى دراسة النصوص. ويرتاح الأنثروبولوجيون إلى دراسة القرى. وكنتيجة لذلك يميل المستشرقون إلى رؤية الإسلام من فوق، والأنثروبولوجيون يرونه من تحت. وإنني أتذكر أنثروبولوجياً متخصصاً في دراسة بلد مسلم يحكي لي عن لقائه الأول مع مختص في الإسلاميات كبير في السن ومشهور. لاحظ هذا العالم المسن أن القرآن فُسر بشكل مختلف في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي. فعلَّق الأنثروبولوجي الشاب أن هذا أمر واضح. فانفجر العالم المسن غاضباً «واضح؟ واضح؟ لقد استغرقني الأمر سنوات طويلة من البحث المضني للوصول إلى ذلك!».

وللقصة عبر مختلفة، لكن إحداها هو أن تنوع الحضارة الإسلامية حقيقة مؤكدة، وقد وثّق العلماء الدارسون الميدانيون ذلك، ولم يعد الأمر يتطلب توثيقاً إضافياً. وفي حينه، كان ذلك دون شك تصحيحاً مفيداً لوجهة النظر التبسيطية التي أخذت الإسلام في ظاهره وافترضت أنه نظراً، لأن الحياة المسلمة هي تطبيق لكتاب واحد وتعاليمه، لذا فإن الحضارة الإسلامية

حضارة متجانسة. وهذا الرأي لم يعد يحتاج أن يُنازَعَ فيه. ولقد جاء الوقت لإعادة تأكيد أطروحة التجانس، ليس كأطروحة، وإنما كمشكلة. ومع كل التنوع الذي لا يمكن إنكاره، فإن المدهش هو مدى تشابه المجتمعات المسلمة بعضها مع بعض. فأنظمتها السياسية التقليدية مثلاً تكاد تكون نوعاً واحداً أكثر مما كان عليه حال الديار المسيحية قبل الحديثة. ففي غالبية المجتمعات الإسلامية، على الأقل، في الكتلة الإسلامية الأساسية فيما بين وسط آسيا وشواطئ المحيط الأطلسي في أفريقيا، يشعر الواحد بأن قواعد اللعبة فيها واحدة. وقد يتغيّر اللاعبون، لكن اللعبة واحدة. وهذا التجانس، كما هو حقيقة قائمة، يشكل لغزاً محيراً في ظل الغياب النظري لوجود كنيسة، ومن ثم في غياب مرجعية مركزية للعقيدة والأخلاق. ولا توجد وكالة أو مؤسسة واضحة يمكنها أن تفرض هذا التجانس.

ويستحق الأمر أن نحاول بطيش لكن بشكل تجريبيّ، التعرف على بعض جوانب هذه اللعبة، كمدخل أولي لفحص بعض الأمثلة الغريبة لما يحدث حينما يجد اللاعبون أن عليهم أن يلعبوا في سياق حديث.

إن العناصر المشكّلة لما يمكن أن ندعوه بالمتلازمة الاجتماعية الإسلامية تقع في مجموعتين رئيسيتين: الأيكولوجية / التكنولوجية والأيديولوجية. وكل هذا يشير إلى السياق التقليدي، المعرف بشكل عام ومختصر (وربما بشكل مثير للسؤال) كظروف سابقة لتأثير العالم الحديث والغربي على الإسلام.

الإيكولوجيا والتكنولوجيا: تميزت المجتمعات المسلمة الواقعة بين جبال الهندكوش والمحيط الأطلسي بتعايش مجتمعاتها المحلية الحضرية والمتعلمة والمحكومة مركزياً والتجارية المنحى، مع المجتمعات المحلية القبلية. وقد تُعرّف القبائل كمجتمعات محلية ريفية لا تقع جزئياً أو كلياً تحت سيطرة الحكومة المركزية، وداخلها تترك مسألة صيانة وحفظ النظام، لدرجة كبيرة إلى التفاعل بين المجموعات المحلية، القائمة أساساً على

القرابة. وما يلفت النظر بشكل مميز للحضارة الإسلامية هو الأهمية العددية والسياسية للقبائل. فلم تكن القبائل غير معروفة على أطراف العالم المسيحي أو الهندوسي ـ لكنها كانت أقل أهمية بشكل كبير. وهذه الحقيقة نجدها إلى يومنا هذا في الصورة النمطية الشعبية الغربية للمسلم بوصفه رجل قبيلة معمّم متعصب على ظهر جمل ـ ما يمكن أن نطلق عليه صورة لورنس العرب أو الجبهة الشمالية الغربية (منطقة الشمال الغربي في باكستان) أو صورة الخطيب البليغ. وهذه الصور بطبيعة الحال صور نقيضة لافتة للإسلام كما يُرى من الداخل بوصفه ديناً حضرياً وعملياً يعاني من صعوبة فقط في الوسط الأمي الصحراوي أو الجبلي.

وبإمكان المرء إعادة صياغة هذا التميز على أساس أدوات المجتمعات الإسلامية التقنية والمؤسسية. فهذه المجتمعات تفترض التعليم والحياة الحضرية وتجارة المسافات الطويلة والسلطة المركزية. لكنها تفترض أيضاً، أو كان عليها أن تعيش مع حقيقة أن السلطة المركزية والمدن الصغيرة لا يمكنها أن تسيطر بشكل فعال على القبائل البعيدة، رغم أنهم في الوقت نفسه يشكلون معهم اقتصادياً ودينياً أمة واحدة. وكل هذا يفترض نوعاً من السكان فرض على عددٍ كبيرٍ من الناس أن يسكنوا المناطق الصحراوية والجبلية الهامشية، وأن يكون عددهم كبيراً بالقدر الكافي بحيث يكون لهم وزن سياسي معتبر. ولا تملك السلطة المركزية موارد تقنية وتنظيمية مناسبة لإخضاع القبائل بشكل فعال، وفي الوقت نفسه، فإن الإيكولوجيا العامة للقبائل تجعلهم بحاجة للأسواق الحضرية والخبراء الحضريين، وأن يبقوا في ارتباط دائم مع المدن (بحسب المصطلحات الأفلاطونية، تشبه القبائل المدينة المتضخمة بدلاً من المدينة البسيطة المعتمدة على نفسها، ومن ثم فإن حكومة الفرد غير متاحة لهم. وكما لاحظ ابن خلدون ـ وقد يبدو ذلك مفاجئاً للأذن الغربية ـ تحتاج القبائل إلى المدن من الناحية الاقتصادية وليس العكس). وهذه الحاجة الاقتصادية يقويها ما يمكن تسميته بالإيكولوجيا

الأخلاقية: فرجال القبائل ينتسبون إلى دين، يجب أن تكون له، في النهاية، قاعدة حضرية بسبب التعليم. وتقود هذه العوامل لذلك التعايش العنيف المميز للقبيلة والحكومة ذات القاعدة الحضرية.

فما هي أوراق اللعبة الأيديولوجية التي نتعامل معها في الإسلام؟ أهمها ما يلي: عقيدة تقوم على نص موحى، النص الكامل (أو الطبعة النهائية) المتاح، ولا توجد فرصة لنص آخر أو لأنبياء جدد ولا يوجد تفويض لرجال دين، ومن ثم لوجود تفاوت ديني، وثالثاً لا توجد حاجة للتفريق بين الكنيسة والدولة أو بين ما لله وما لقيصر، إذ بدأ كدين انتصارات ناجحة سريعة، وسرعان ما أصبح الدولة. هذه هي البيانات الأساسية، كما ظهرت حينما شق الإسلام طريقه ليأخذ شكله المستقر في القرون الأولى من وجوده.

والإسلام دين يتخطى الاثنية والحواجز الاجتماعية: فهو لا يساوي بين العقيدة ومعتقدات أي جالية أو مجتمع (حتى مجتمع المؤمنين بأكمله). لكن الحقيقة التي تتخطى كل الحواجز الاجتماعية والتي يُحكم على النظام الاجتماعي على أساسها هي كتاب، إضافة إلى الأحاديث (السنة) - أي إلى وحي مدوّن، وليس مؤسسة. وكنتيجة لذلك لا يرتبط الإسلام بوضوح بأي مؤسسة أو سلطة سياسية. لكن في الوقت نفسه، تفشل هذه التبعة في الحصول على تعضيد أو عون وسند من أي معارضة (سواء كانت دنيوية أم دينية) تقليدية. فمجتمع الصحابة كان ديناً ودولة معاً ولهذا فإن هذا التفريق لم يتطور بشكل جيد قط، كما تطور في دين نظم نفسه لفترة طويلة قبل أن يستلم مقاليد أمور الدولة. فالشيعة الذين كانوا بحاجة إلى التنظيم قبل استلام مقاليد أمور الدولة وأن ينتظموا حتى يتسنى لهم ذلك، طوروا نظرية لا تتعلق كثيراً بفصل ما لله لله وما لقيصر لقيصر ولكن تتعلق بمدى السماح بإخبار قيصر ما يرغب في سماعه، مع الاحتفاظ بالحقيقة للذات.

والنتيجة المترتبة على كل هذا هي أن المعيار الذي يتخطى الحواجز الاجتماعية والذي يحكم على الأمور الاجتماعية، هو كتاب وليس كنيسة.

إذن يمكن أن يتجسد ذلك اجتماعياً إما في شكل تنظيم تضامني للقادرين على تفسير الكتاب، أو في قيادة روحية تبرز بأفضل ما تستطيع برغم افتقارها إلى ميثاق واضح.

هذه هي الخلفية، وهذه هي العناصر في لعبة القوة التي تحدد التحركات السياسية والعقدية المتاحة. وداخل إطار هذه الحدود، ما هي خياراتنا ؟ لقد كانت الأفكار المسيطرة المتاحة للشرعية السياسية في هذه الظروف:

التنظيم، والقيادة، والأسلاف الكتاب إجماع الأمة

هذه هي الأفكار الثلاثة المركزية المتاحة، مرتبة وفقاً لطيف ما، من نوع من اليسار إلى نوع من اليمين. والكتاب عموماً، يعد أرضية مشتركة: وهناك قليل من المتطرفين في آرائهم ممن قد يعطلون فعلاً سلطته على حساب إما القيادة الروحية (على اليمين) أو إجماع الأمة (على اليسار). ومع أن مثل هذه الانحرافات المتطرفة تقع في اليسار وفي اليمين (وبالذات في اليمين)، لكنها مع ذلك تبقى حالات نادرة نسبياً. فانحراف يساري متطرف بهذا المعنى، قد يسمح لإجماع الأمة أن يعطل ما جاء في الكتاب، والانحراف اليميني المتطرف (وهناك حالات معروفة مشهورة تؤكد وقوع ذلك) قد يؤله شخصاً ويتيح له أن يعطل أو ينسخ الكتاب، ونستخدم مصطلح «يسار» و«يمين» هنا على أنهما معرّفان بحسب النزعة المساواتية في مقابل الهرمية واللامساواة القائمة على الوراثة. والتوتر بين هذين عميق متجذر في الإسلام: فعنصر المساواة عنصر جوهري في العناصر الكونية والنَّصيّة والقائمة على عدم وجود رجال دين والقائم على عناصر الدعوة للعقيدة. أما عنصر اللامساواة فهو متجذر في التنظيم الكبير والمعقد، وتفصيل اللامساواة على أساس الوراثة يتأتى من أن المجتمعات التي اندمجت في الإسلام كانت وبقيت مجتمعات تقوم على القرابة وبقيت كذلك. وتقليدياً، هناك نظريتان متقابلتان قال بهما مؤرخو أصل هذا الصراع: أولاهما أن القوة الدافعة

للامساواة إنما جاءت من الفاتحين الأوائل ومن رغبتهم في الحفاظ على امتيازاتهم في مقابل المهزومين والذين تحولوا لاحقاً إلى الإسلام. والنظرية الأخرى تقول إن النزعة المساواتية كانت متجذرة في التقاليد العربية القبلية، بينما ترجع النزعة اللامساواتية إلى الإرث الملكي للفرس الذين دخلوا الإسلام.

وينبغي ألا تهمنا هنا الأصول في سياقنا الحالي. فما يهمنا هو أن التوتر جوهري في الحالة متجذر فيها. وعملياً، فإن النزعة التطرفية كانت أندر من المواقف اليسارية أو اليمينية المعتدلة - وهي مزج عقيدة الكتاب إما مع عقيدة الأمة، أو مع عقيدة القيادة (ومن ثم مع الهرمية والتنظيم).

والمثير أن التوتر والصراع يمكن لعبه بطريقتين مختلفتين - وسأطلق عليهما الطريقة المقيدة وغير المقيدة. وبحسب الترتيب التاريخي، تأتي الطريقة غير المقيدة أولاً، وتصبح الطريقة المقيدة لاحقاً الأكثر شيوعاً. ويظهر سبب هذا الترتيب مباشرة. فالطريقة غير المقيدة للعب الصراع هي نتيجة لحالة مبكرة حينما لم تكن قد ظهرت بعد قيود أو حدود بشكل واضح ومن ثم فإن دعاة التغير كانوا يدفعون بسهولة لاتخاذ مواقف متطرفة نسبياً. ولم تكن توجد إشارة لتعلن عن الخطر أو تشجع على أخذ الحيطة والحذر. وفي المقابل، فإن الأسلوب المقيد، من ناحية أخرى، هو نتيجة لشيء من النضج، وظهور حدود معروفة ومعتبرة يحترمها دعاة التغير ولا يستطيعون أن يخالفوها بسهولة ولن يفعلوا ذلك. وفي البداية، يعجزون في عدم قدرتهم على انتهاكها، لأن الحدود لم تكن مرسومة. أما لاحقاً حينما تصبح الحدود معروفة جداً ومحترمة، فإن المساهم المتوسط في اللعبة الدينية السياسية - والغالبية الساحقة للمساهمين هم، بطبيعة الحال، من الناس الاعتياديين وغير المتميزين - لن يجرؤوا على وصف أنفسهم بالهراطقة نظراً لانتهاكهم لها. فالدين النصوصي الذي يؤمن بأن وحيه كامل تام، له توجه طبيعي نحو عدم تحديد الحركات الممكنة في اللعبة.

وفي مصطلحات تاريخية محدده أدى ـ في السنوات الأولى للإسلام، أدى ربط كل من بطاقة المساواة أو عدم المساواة إلى بلورة ظهور كل من طائفتي الخوارج والشيعة بالترتيب. ولا يحتاج أي من هذين الاتجاهين في الظروف الاعتيادية أن يكون اتجاها متطرفاً، ولا يحتاج إلى دفع إجماع الأمة أو عبادة الشخصية إلى حدودها القصوى (رغم أن التشيّع، والاتجاه الذي يميل نحو تألهيه الشخصية كان حاضراً ويبرز أو يظهر في مناسبات). وفي الأوقات الاعتيادية، يمكن أن ينصهر أي من المبدأين مع الاعتراف بالكتاب والسنة.

ولكن نظراً لخصائص المرحلة المبكرة تلك، بسبب غياب حدود قائمة ومتعارف عليها للعبة، فإن هذين الاتجاهين انتهيا بتأسيس فرق هرطقية من وجهة نظر تيار الأمة العام (أهل السنة والجماعة) أو من وجهة نظر أحدهما للآخر. وإذا كنا على حق في الادعاء بأن التوتر بين مبادئ المساواة والتنظيم كان جوهرياً في الحالة، فماذا حدث له في القرون اللاحقة ؟

من ناحية أساسية، تعلم الناس كيف يحافظون عليه ضمن حدود: فالقيود الواضحة ظهرت ولأنها واضحة، كان من السهل فرضها. والتوتر الذي كان في البداية، يظهر كما لو أنه بين الهرطقتين، كل واحد: في طرف من طرفي الطيف، الخوارج والشيعة، يظهر في مرحلة لاحقة داخل الإطار، بين العلماء والصوفية. ومن الناحية السوسيولوجية، الصوفي مدمن قيادة، من نوع عبادة وتمجيد الشخصية، التي لا يسمح لها أن تبتعد معه، أو من يعرف قائده كيف يبقى داخل حدود الإسلام السني (الأرثوذكسي). والعضو في تضامنية العلماء هو عضو في تقليد وجد نوعاً من التسوية بين سيادة الأمة وسيادة الكتاب، عن طريق وجود جماعة من غير المكرسين داخل إطار الأمة ـ من كتبة ـ ومحامين وعلماء لاهوت ومفسرين وحماة للقيم الاجتماعية، ممن لا يدّعون لأنفسهم أي تفاوت أو تفاضل في المكانة الروحية شخصيةً كانت أم وراثية.

وكل هذا، رغم أنه دون شك قابل للنقاش أو الرفض، ليس أصيلاً. لكن كان من الضروري إعادة التدريب على الطريقة التي ولدت فيها الحالة التقليدية وقبل الحديثة مدى معيناً ممكناً من المواقف الدينية ـ السياسية، وبعض أساليب الشرعية الاجتماعية. ووجد امتدادان، كما ذكر، أحدهما عريض واسع والآخر ضيق، وتولد كلاهما بسبب نفس التوتر الأساسي بين عقيدة مساواتية ومتطلب لامساواتي اجتماعي، لكن امتداداً منهما تخطى الحدود وفُصل بحسب مصطلحات هرطقية منافسة، وتمكن الآخر من البقاء ضمن حدوده. وبحسب ما أرى، فإن السبب الأساسي لانفجار التوتر أحياناً وعدم انفجاره أحياناً أخرى، كان ببساطة المحدّد الواضح لتلك الحدود، وهذا بدوره مسألة عمر ونضج. والحركات التي كانت في الأيام الأولى للإسلام ستراهن على الاستيلاء الكامل على الأمة برمتها، وكنتيجة لذلك كانت ستنتهي إلى هرطقات، نجد أنها في القرون اللاحقة، حينما أصبحت الأمة ككل، على ما يظهر، أكثر استقراراً وثباتاً بحيث صار متاحاً الاستيلاء على شؤونها، ورضيت بالحصول على مكاسب أكثر تواضعاً داخل إطار العقيدة.

توجد نظريات عامة مختلفة حول أصول وجذور الحركة الصوفية داخل إطار الإسلام: أنها كانت بتأثير التقاليد الصوفية النابعة من المسيحية والهند والفكر الشرق أوسطي قبل الإسلام والمعتقدات المحلية، أو كرد فعل على جمود الإسلام الفقهي (المدرسي)، أو كرد فعل على الهجمات الأجنبية. وليس هناك أي شك في وجود عناصر صحّةٍ مهمة في بعض هذه النظريات. لكن أهم عامل، على الأقل سوسيولوجياً، يظهر بأنه المتطلب الذي لا يمكن تجاوزه والمتعلق بالتنظيم والقيادة الدينية. فالإسلام الرسمي قادر على تقديم ذلك فقط لدرجة محدودة: وهو بإمكانه القيام بذلك حينما تكون الدولة قوية، كما هو الحال في الإمبراطورية العثمانية، وذلك بربط التنظيم الديني بالسلطة السياسية، والإسلام الرسمي قادر ويفعل ذلك، بتقديم «المدارس أو

المذاهب الفقهية» وروابط العلماء والمعلمين والكتبة الذين إضافة إلى ذلك يمكن أن يقدموا قيادةً من نوع محدود فقط. ولأنهم متعددون فإن بإمكانهم أن يصادقوا أكثر من أن يبادروا، ولأنهم علماء فإنهم يستطيعون أن يجعلوا الآخرين يحسون بثقلهم فقط في الوسط الذي يكونون فيه محترمين والذي فيه يزدهرون. لكننا إن أخذنا في الاعتبار التوازن الإيكولوجي والعسكري للمجتمعات الإسلامية، وطريقة تعايش القبيلة والمدينة، فإننا سنرى أن العالم الإسلامي لا يقدم في كل مكان الوسط المناصر للمدارس الفقهية ويجعل الفقهاء مناسبين لمتطلبات القيادة. وكذلك فإنّ الفقهاء لا يرتاحون دائماً مع دولة قوية. أما التصوف فيقدم نظريةً ومصطلحاً وتقنية للقيادة، تستخدم بشكل عام جداً، في القبيلة أو القرية أو المدينة سواء في ظل حكومة أو فوضى، لكنها نظرية، لا تتجاوز عادة حدود الأرثوذكسية، خلافاً للتشيّع. والتصوف نوع من الإصلاح الديني (Reformation) المعكوس، فهو يبدع شبه كنيسة.

لقد تحدثنا الكثير عن المجتمع التقليدي فدعنا نتحدث عن العصر الحديث. وما يثير اهتمامنا على وجه الخصوص هو عيّنتان من تكيف الحركات الإسلامية القديمة مع الظروف الحديثة وهي موثقة بشكل جيد. وكل واحدة من هاتين العينتين مأخوذة من الطرف «اليميني» من الطيف من حركات منظمة بشكل معقد ولا تقوم على المساواة. إحداها هي التشيع والأخرى التصوف: بعبارة أخرى، إحداها قديمة وتعمل فكرياً، خارج القيود، والأخرى تدّعي أنها لا تزال باقية ضمن إطار الأرثوذكسية، أي علم أهل السنة والجماعة. وكلاهما حركات ناجحة بشكل منقطع النظير في العالم الحديث، ويقوم في كل حالة النجاح على تناقض كبير: إذ على العموم، تحبذ ظروف العالم الحديث التعليم والرزانة والعقلانية والمساواة ذات الصبغة الرسمية، وهي جميعها خصائص موجودة في اليسار المعتدل من الطيف الديني الإسلامي. والعالم الحديث لا يحبذ التصوف أو التشيع، فرغم أنه يتمسك بمقوماته نسبياً، فكلاهما لم يكن كلياً قوة سياسية نشطة، وخصائصه

وسماته المميزة لم تظهر بشكل واضح. مما يجعلنا نشك بإمكانية حدوث تحول ضمني نحو اليسار فيهما[*].

فنحن هنا أمام حركتين متطرفتين نسبياً، ولا تتناسب على وجه الخصوص أي منهما مع الروح العقلانية والمائلة للإنتاج والمساواة المزعومة للعالم الحديث. وكل واحدة منهما، ينبغي علينا أن نقول، كتب عليها أن تتعثّر تحت رياح النزعة التجارية الاستعمارية أو مذهب التنمية الاقتصادية المزعومة التالية. ولم يكن لأي منهما أسباب جيدة لترحب بالعالم الحديث، وكان لكل واحدة منهما أسباب جيدة للخوف من ذلك العالم. ولا يعد أي تشابه بين الشيعة والمتصوفة خاصة وبين فئة المستثمرين التطهريين المشهورين في النظرية الاجتماعية، كما لو كان تشابهاً بالصدفة أو أمراً لا يمكن تصديقه ألبتة. لكن مع ذلك، فإنه من الغريب أن نقول، بأن كل واحدة من هذه الحركات ليست فقط مشهورة لنجاحها في التكيف مع الحداثة، وإنما يعود نجاحها فوق كل شيء، للأداء الاقتصادي الرائع، ويستحق هذا التعارض الاهتمام.

وفي داخل الإطار الشيعي في المدى الإسلامي ـ بعبارةٍ أخرى، تحول جزء من الإسلام نحو عبادة الشخصية بدلاً من الإجماع الذي يديره الفقهاء ـ كانت توجد تفاوتات وتمردات داخلية إضافية. اتجه الإسماعيلية إلى التطرف. وكما كتب برنارد لويس، عن الشيعة ككل: «من السمات المتكررة هي عبادة الأئمة. . . الذين يعتقد أنهم يملكون قوى خارقة. . . ومن المعتقدات التي تعزى لهم قوى التناسخ وتأليه الأئمة. . . والإيمان بعقيدة أن الإنسان مخير ـ والتهتك والتحلل من أي قانون وقيود[1] وتوقّع المعجزات وتعطيل كل القوانين، ومثل هذه الأمور لا يُصنع منها مستثمرون منتظمون ناجحون!

(*) هناك نماذج تاريخية وأخرى حديثة لتحوّل كل من التشيّع والتصوّف إلى قوّة سياسية (المحرر).

(1) Bernard Lewis, *The Assassins*, London, 1967, 1970 p. 24.

وضمن هذا التقليد العام، فإن الإسماعيليين ليسوا من بين المعتدلين: والإمام شيء محوري في النظام العقدي والتنظيم الإسماعيلي وهو محوري في الولاء والفعل... والأئمة موجَّهون إلهياً ومعصومون ـ بمعنى أنهم مؤلهون لأنفسهم في الحقيقة... فالإمام بهذا الاعتبار هو باب العلم والسلطة ـ باب الحقائق الباطنية والأوامر التي تتطلب قبولاً غير مشروط كلياً[2].

وهذه ادعاءات كبيرة. وتبعاتها على النظرية السياسية واضحة وبسيطة: تعد فكرة اختيار إمام كفر... فالإمام يوصي به الله والأئمة ذوات كاملة معصومة ويجب أن يطاع الإمام دون سؤال...[3].

والنتائج المترتبة على الممارسات السياسية أوضح. فإذا كنت تؤمن بأنك أو قائدك «معصوم ومنفذ لكلمة الله» فإنك تملك كل الشرعية للثورة ضد الحكام الحاليين الذين ليس لهم نفس الخصائص الرائعة. ومن ثم من وجهة نظر أولئك الحكام، أنت لست مجرد هرطقي، وإنما تعد خطراً سياسياً كريهاً جداً. وتشكل بذلك إزعاجاً للآخرين، وبالتالي يجب أن تكون فرص بقائك صغيرة.

وهكذا كان الأمر. لذلك ليس بالمستغرب أن تُصفى أو تنقرض العديد من السلالات التي ادعت الإمامة وبشكل عنيف (على عكس تلك السلالات العديدة التي تدعي أيضا نسبها إلى النبي، لكن دون ادعاءات سياسية أو دينية مبالغ فيها والتي تكاثرت بشكل كبير في أرجاء العالم الإسلامي). ولأقسام الشيعة المختلفة اعتقادات مختلفة حول غيبة الأمام: فبعضهم يؤمن أن آخر إمام معروف على الأرض لا يزال يعيش متخفياً وسيظهر، ويؤمن آخرون بأن

---

(2) Ibid, p. 27.

(3) H. S. Morris, *The Indians in Uganda*, London, 1968, p. 67.
لقد اعتمد وصفي للإسماعيليين على هذا الكتاب الذي يستحق الإعجاب.

الإمام يتناسخ ويحل في شخص مختلف في كل جيل، لكنه يبقى متخفياً. ولكن بالحظ، واحداً على الأقل، بقي من هذه السلالات على قيد الحياة، أو يُعتقد أنه بقي على قيد الحياة، ولا يمثل بشخص غائب أو متسام، وإنما يمثل بشخص حي يمكن التعرف عليه. وفى الوقت نفسه تبقى الأدعاءات اللاهوتية بالخصوص غير منقوصة.

والفرقة التي بقيت على قيد الحياة، ربما بسبب صدف التاريخ، ولها إمام ملموس محسوس هي فرقة الشيعة الإسماعيلية، ونظراً لنشاطات الآغاخانات المعاصرين، أصبح قادتها معروفين مشهورين ولقد دمجوا في الفلكلور الإنجليزي الشعبي (وربما دخلوا الفلكلور العالمي). ويبدأ التاريخ الحديث للحركة عام 1840 حينما «هرب أول آغاخان من فارس بعد ثورة فاشلة ضد العرش»[4]. وهذا أمر عادي وغير مثير على الإطلاق: فهو يشكل أمراً عادياً في التاريخ المسلم. أن يكون هناك قائد تفيض عليه هالة دينية ويسعى للحصول على بعض الدعم القبلي معه في محاولة لتحدي السلطة المركزية. وعادة تفشل مثل هذه الجهود. وإذا كان القائد سيئ الحظ يقطع رأسه ليعرض على بوابة المدينة ليكون دليلاً على عدم فاعلية كارزميته الشخصية. وإذا كان صاحب حظ، فإنه يتمكن من الهرب. ولقد تمكن هذا القائد من الهرب إلى الهند البريطانية. وهناك قدم بعض الخدمات الجليلة للحكم البريطاني للهند، ومن ثم أعطي راتباً تقاعدياً ومنح لقب آغاخان. وفي هذه الأثناء، استقر بين بعض أتباعه في بومباي.

لكن لم تكن الأمور على ما يرام تماماً. وهي بالتأكيد لم تكن جيدة حسب ما قد يتوقع المرء، إذا ما تذكرنا الادعاءات الشاملة والكلية التي يؤمن بها أفراد الفرقة في إمامهم. فإذا كان معصوماً حقاً ولا يرتكب خطأ، ومنفذ كلمة الله بمعنى أنه إلهي فعلاً، فإن أتباعه تصرفوا بشكل يمكن أن يوصف

(4) Ibid.,p. 68.

فقط على أنه غير تقي. وسواء أكان إلهيّاً أم لم يكن، فإن الأتباع رفضوا دفع ضريبة العشر وأجبروا المعصوم أن يأخذهم ليس إلى يوم القيامة وإنما إلى المحكمة العليا في بومباي. إضافةً إلى ذلك فإن هؤلاء الشاكين لإمامهم الحي عندهم بعض الآراء المثيرة لصالحهم، دفاعاً عن استخدامهم علماء سنة وليس شيعة للقيام بإجراءات عقود الزواج والدفن لهم: إن هذا الإجراء قد بدأ في أيام التقية، وهو التفكير المزدوج المقبول رسمياً عند الشيعة والذي يسمح به في وجه حكومة عدائية وغير مستنيرة، وهم يرون أن بإمكانهم أن يستمروا على ما كانوا عليه الآن، وإن لم يعد القيصر عدوانياً بل صار محايداً.

وبقي النزاع دون حل وعاد إلى المحاكم مرة أخرى عام 1866. وكان خصوم الآغاخان من بين من يفترض أنهم أتباعه قد تقدموا بموقف، يتعارض جوهرياً مع الموقف الشيعي، وهو موقف ينقل السيادة، وبالذات مسألة السيطرة والهيمنة على أملاك الجماعة إلى الجالية وأن لا تكون بين يدي القائد الإلهي. وفي ظل الجامعة البريطانية Pax Britannica، بطبيعة الحال، لم تعد السيادة الدينية تدل على السلطة الزمانية ـ لكنها يمكن مع ذلك أن تدل على السلطة المالية. ومن ثم كان القرار الآن في يد القاضي البريطاني.

وكان قراره أو حكمه حادثة حاسمة في التاريخ الإسماعيلي الحديث. فمن وجهة النظر اللاهوتية الشيعية الإسماعيلية، كان حكمه منزهاً عن الخطأ ونتج عنه انتقال شامل لأملاك الجالية إلى الإمام، دون تحمل مسؤوليات الأمانة أو الوقف. وإذا أخذنا اللاهوت الإسماعيلي في الاعتبار، لم يكن بإمكانه أن يفعل أقل من ذلك. أما إذا كان علم اجتماع القاضي أرنولد بنفس الدرجة التي كانت عليها كتاباته في اللاهوت فهو سؤال قد نتركه جانباً الآن.

وبالثروة التي يسيطر عليها الآن، بفضل اللاهوت الشيعي والقانون البريطاني، أصبح الآغاخان يملك الإمكانيات التي تمكنه من أن يعيش حياة أمير هندي مما أعطاه وخلفه إمكانية الوصول الاجتماعي للحكام البريطانيين.

ولقد ذهب الآغاخان الثالث إلى أوروبا عام 1897 وتناول وجبة العشاء مع الملكة فيكتوريا. وتمكن من الحفاظ على موقعه كعضو في الطبقة البريطانية الحاكمة، وعضو في الأرستقراطية الدولية من حيث اللقب والثراء وبوصفه يمثل تناسخاً إلهياً ضمن فرقته. وقصته وقصة خلفه معروفه مشهورة في الصحافة العالمية. ومن المفاجىء أن المغزى السوسيولوجي لها نادراً ما كان يعبّر عنه، رغم أن ليس من الصعب تمييزه.

فاللاهوت الشيعي هو نوع من الإسلام «اليميني» المألوف، سواء كان ذلك الجناح اليميني تخطى حدود الأرثوذكسية أو بقي داخلها (كما هو حال المتصوفة). وبالتأكيد على شخص على حساب الكتاب ضمنياً أو على حساب الأمة علناً، فإنها قد تصل أو تكون على حافة عبادة الإنسان. لكن المهم هو أنه في ظل الظروف «العادية» العاملة في العالم الإسلامي التقليدي، تتوازى أو تتعادل ادعاءات الخضوع والقبول التام بالواقع الاجتماعي للسلطة. فادعاءات الخضوع المطلق والكلي (وإن لم يكن في المكانة الإلهية تماماً) يقول بها حتى بعض صغار شيوخ الصوفية. لكن الحركة الإسلامية العادية داخل إطار الإسلام تتشكل من جيوب متنوعة، قبلية وحضرية ومجموعات مفصولة عن بعضها مادياً وتعمل في إطار بيئة فوضوية جزئياً. والحكومة قد تكون عدائية، والسفر خطير وشاق. وفي ظل مثل هذه الظروف، وأياً كان ما يقوله علم اللاهوت، تكون سيطرة القائد الفعالة على أتباعه وأماكنه الدينية بالضرورة رخوة فضفاضة وقلقة غير ثابتة: إذ تعتمد السيطرة الفعالة، إن اعتمدت على أحد، على الممثلين المحليين للقائد. فالقائد نفسه يمكنه فقط أن يحافظ على قيادته ويأمل أن يحصل على ضريبة العرش، وإذا كان ماهراً يدير القادة المحليين المختلفين ويتلاعب بهم ـ إذا كان الامتياز مهماً لهم لصلتهم به أعظم من الخسارة التي قد تقع عليهم من الخضوع والخنوع لسلطته. بطبيعة الحال، قد يحاول القبض على السلطة السياسية لتقوية موقفه. ولهذه الغاية خصوصاً، فإنه سيثمن وينمي أنصاره القبليين بدلاً من أتباعه

الحضر. فالأتباع الحضر قد يأتون للحج ويدفعون عشوراً، لكن لكي تصل إلى العرش يجب أن تُحمل من طرف مجموعة قبلية متماسكة، كما أكد ابن خلدون.

وكان ضعف الآغاخان حينذاك إزاء أتباعه الحضر واضحاً جداً من رغبتهم في أخذه إلى المحكمة. وكذلك حقيقة أن موقفهم الحضري دفعهم في الاتجاه اللاهوتي المعتدل وإلى موقف أهل السنة والجماعة السواسي، الذي كانوا يتغزلون به بشكل علني. وكل هذا صحيح، كما كان صحيحاً أنه قام بمحاولة تمرد ضد حاكم فارسي.

لكن الآن بدأت مجموعةٌ من العوامل الظرفية في العمل: كانت الهند البريطانية دولة مركزية فعّالة والأحكام الصادرة من المحكمة يُفرض تنفيذها بشكل صارم. لذا فإنه حينما حكم القاضي أرنولد لصالح الآغا خان، لم يكن هذا الحكم فارغاً ولم يكن مجرد بداية لعدد من الاتهامات والشكاوى التي لا نهاية لها. على العكس حُلت المشكلة. إضافة إلى ذلك، في ظل الجامعة البريطانية، فإن التجار الإسماعيليين في بومباي الذين يمكن فرض ضرائب عليهم، وبالعشور الكبيرة المحتملة، كانوا أكثر أهمية وقيمة من الأتباع من رجال القبائل الذين يرعون قطعانهم في مكان ما في الجبال الفارسية. وبقليل من الحظ، ربما حمل رجال القبائل إمامهم إلى العرش، لكن ذلك العرش الآن أصبح بعيد المنال، ومن وجهة النظر البعيدة في جمع العشور، فإن رجال القبائل أولئك ربما، إن لم يكونوا يشكلون خسارة، فإنهم على الأقل لا يشكلون مكسباً كبيراً. أما تجار بومباي فكانوا شيئاً مختلفاً تماماً. لن يتمكن أحد من الوصول إلى العرش عن طريقهم، لكن الأمر يكون مختلفاً تماماً عندما يتعلق بالعشور.

غير أن حتى الآن علم اللاهوت هو الذي قدم إقرار دفع تلك العشور. ولقد أضاف حكم القاضي أرنولد حجم الثروة الحالية ومن ثم الوسائل لتبني أسلوب حياة يعطي القائد الوسيلة للوصول إلى أعلى الحكام البريطانيين. وعند هذه النقطة، نشهد بلورة شكل اجتماعي جديد.

بعد صدور حكم المحكمة، يفترض أن تجار بومباي الإسماعيليين لم يعد بإمكانهم فعل شيء لاستعادة ثروة الجالية الموجودة، وكان عليهم تسليمها دون محاسبة للآغاخان. لم يكن هناك ما يمنعهم من التحول عن المذهب. لكنهم لم يفعلوا ذلك، أو على الأقل لم تفعل ذلك نسبة عالية منهم. وعند نقطة ما، غمرهم واقع الحالة الجديدة وحولهم ليصبحوا أكثر تقوى وتغير موقفهم إلى احترام القائد، بغض النظر عن المبررات التي دفعتهم لذلك.

لقد كانوا جالية تجارية في دولة محكومة بشكل جيد، ولم يكن لإمامهم الإلهيّ صلة بالله فحسب، ولكن أيضاً بالحكام البريطانيين الذين كانوا بعيدين وغير مفهومين بشكل جيد. وكل ولي مهما كان صغير الحجم يدعي أن له امتيازاً وعلاقةً وخاصةً بالله، لكن اللورد دوفرين نائب الملك البريطاني، كان اجتماعياً من الصعب جداً الوصول إليه. وفي ظل النظام السياسي المركزي الاستعماري ذي الفعالية العالية، كما هو الحال في الهند البريطانية، حيث تنافست الجاليات العديدة في مجتمع معقد مركب، فإن الاتصال المباشر مع الحكام كان يعد مكسباً كبيراً. لذا فإن إسماعيليّ بومباي تخلوا عن ميلهم المساواتي والسواسي والسني، وتحولوا إلى لاهوت اتضحت مبالغاته في التأليه الإنساني بشكل كبير في سياق مختلف وشبه فوضوي (وبسبب فوضويته وعدم انضباطه حاولوا أن يقلبوا ذلك كنوع من التعويض). لكن الآن، لم يعد هناك فوضى للتعويض عنها: فالهند البريطانية محكومة بشكل جيد. لذا فإن المطالب المبالغ فيها المفروضة بشكل فعال من طرف المحاكم، أعطت قادة الجالية الوسائل المالية والاجتماعية للقيام بشيء مختلف تماماً ـ ونقصد بذلك مقابلة الحكام في مضمارات سباق الخيل وملاعب البولو. ولم يكن هذا مجرد طيش دنيوي. إذ من يمكنه أن يحمي ويساعد جاليته أكثر ممن يملك أُذن الحكام، الذين يملكون الوصول إلى مراكز السلطة والمعلومات؟

وقد عمل هذا الخليط الرائع من الإيديولوجيا، في ظل مجموعة من الظروف (ونادرًا ما كان فعّالاً، وإن كان ربما أفضل الموجود)، مع مجموعة ظروف مختلفة تماماً وغير مرئية، هو المؤشر السوسيولوجي الواقعي لقصة معروفة. ودون شك، فإن النساء الرائعات ـ سواء كن فارسيات أو بريطانيات أو غيرهن ـ اللائي تزوج بهن الأئمة المتتابعون واللائي شغلن أنفسهن بجد بشؤون الجالية، كن يشكلن عوناً عظيماً لها. فلم يكن النجاح ممكناً بدون قدرات وطاقة ونشاط بعض الأفراد. لكن يبقى المؤشر الحقيقي في مكان آخر. ولم يكن بمقدور الإسماعيليين أن يحصلوا عليه دون الحادثة التاريخية في أن يكون لهم إمام حي وظاهر وليس إماماً مختفياً وغائباً. ولم يكن وجود سكان حضر من التجار داخل صفوفهم، وكذلك مجموعة سكان قبليين في المرتفعات الإيرانية مجرّد صدفة. فمعظم الحركات عندها مثل هؤلاء الأتباع المتنوعين. لكن بين الإسماعيليين، وفي ظل النظام الجديد، انتقل مركز ثقل الفرقة لهذا الجزء من الأتباع.

وظل لاهوت «الجناح اليميني»، بالنسبة للطيف الإسلامي، يحظى بقيمة مرتفعة. فالجالية «اليسارية» التي تتطلب الإجماع ويديرها نخبة من العلماء وتقوم بإصلاح، إصلاح عميق وسريع على وجه الخصوص، صعب جداً إن لم يكن مستحيلاً. فبعض العلماء يرون دائماً بدعة هرطقية في أي تغير، وإذا أردت أن تدفع بإصلاح ما، فإن الجالية (الأمة) نفسها ستمزّق نفسها في صراع داخلي. لكن إذا كان القائد متسلطاً وقريباً من أن يكون إلهاً، وإذا كان شخص القائد، وليس الكتاب أو الإجماع، هو جوهر وقلب العقيدة، فإن الإصلاح يصبح سهلاً نسبياً، ويُفترض دائماً بأن القائد يميل إلى ذلك الاتجاه. ولقد ساعدت الاتصالات الاجتماعية للآغاخانات في فهمهم لاتجاه رياح التغير. فمن يقدر أن يتحدى بدع القائد؟ إذن نحن أمام المتطلبات السابقة لنوع من ستالينية روحية صرف أو نوع من بطرس الروحاني، لأن التنمية الدراماتيكية تصبح ممكنة في حالة تمركز القيادة في

مركز واحد. وفي هذه الحالة، يمكن بالفعل أن تكون الستالينية روحانية، وأن تستخدم وسائل مختلفة تماماً عن الإكراه الجسدي: ويوجد بالنسبة لمجموعة من التجار يعملون في ظل نظام سياسي استعماري مركزي كل دافع من أجل اتِّباع قائد يمكنه عن طريق الاتصالات السياسية، أن يفعل الكثير لأجلهم، وهو الذي كان يملك الشرعية الإيديولوجية للقيام بذلك، ولم يكونوا بحاجة إلى أن يكرهوا على ذلك. وإذا كانت باريس تستحق قداساً(*)، فإن فرص التجارة في الإمبراطورية البريطانية، كانت تستحق كلياً المبادئ الشيعية من قولٍ بالتجلّي الإلهي وولاية وقيادة إلهية، ويسهل هذا بشكل أكبر إذا كنت في الأصل ملتزماً بهذه المبادئ بشكل اسمي على أي حال. وكان الأمر كذلك. واغتنى الإسماعيليون بشكل عرفوا به وأظهروا صفات وخصائص استثمارية وأيديولوجية هي تقريباً عكس النموذج الفيبري الأساسي.

ومع نهاية الاستعمار، تغيرت الظروف مرة أخرى بشكل جذري. لم تعد جاليات الأقليات التجارية، التي أصبحت الآن أكثر انتشاراً وشعوراً بأنها أقلية بسبب نجاحاتها التجارية، قادرة على الاعتماد على حماية قيادة لها اتصالات بالحكام الاستعماريين بشكل أساسي. على العكس من ذلك، لأنهم أقلية وأقلية غنية، وجدوا أنفسهم الأهداف الطبيعية للتأميمات الاقتصادية والاجتماعية. لقد كانت هذه هي الملامح الغريبة لأزمة عام 1972 الأوغندية التي لم يتمكن الآغاخان الحالي، الذي يجمع بين الألوهية والمنصب الرسمي كمندوب سام للاّجئين في الأمم المتحدة، أن يتدخل بشكل علني ومرئي بوصفه حامياً لأتباعه. وإنما هي مؤشر للنجاح الرائع للحركة في فترة سابقة بحيث أصبحت الآن تقوم على أسس جيدة تمكنها من إنقاذ قدر كبير من الثروة والنفوذ، حتى في الظروف الحالية غير المناسبة.

(*) كلمة لهنري الرابع الذي تحوّل عن البروتستانتية إلى الكاثوليكية ليصبح ملك فرنسا (المترجم).

لقد حظي المريدون في السنغال بدراسة حديثة رائعة[5]. وهم مثلهم مثل الإسماعيليين مشهورون بنوع معين من النشاط الاقتصادي. وهم وإن لم يكونوا في شهرة الإسماعيليين، لكنْ مع ذلك فإن شهرة نشاطاتهم الاقتصادية تعد جزءاً من فلكلور المختصين في الدراسات الأفريقية، والأسلوب الديني - التسلطي الذي يظهر أنه سببها أثار غضب اليسار الدولي. فالسلطة التي يظهر أنهم يمتلكونها بحيث تدفع بالفلاحين ليزرعوا محاصيل نقدية جديدة في ظروف شاقة، وفي هذه العملية يفتتحون أراضي جديدة، من أجل الحصول على مكاسب مادية محدودة جداً، يجب أن تثير غيرة وحسداً كبيرين من طرف التنمويين الاقتصاديين. ويظهر أن هؤلاء الأولياء المسلمين قد نجحوا حيث فشل مشروع الفول السوداني البريطاني بشكل مستقبح. فكيف تمكنوا من فعل ذلك ؟ وكما هي الحال في حالة الإسماعيليين، توجد إجابة تبسيطية وهي في الواقع معاصرة: لقد استدرجوا أتباعهم وأقنعوهم بأنهم سيذهبون إلى الجنة إن عملوا بجدٍ في زراعة الفول السوداني في هذه الدنيا، ولقد عمل أتباعهم المخلصون كما أخبروهم، ممكنين قادتهم الاقطاعيين الدينيين أن يعيشوا في بحبوحة. فهل كان الأمر بسيطاً للغاية؟

لقد كان أتباع الطريقة المريدية أساسا من مجموعة اثنية واحدة، هي الولوف. ولقد كان للولوف تنظيم دولة قوية داخل إطار ما يعرف الآن بالجمهورية السنغالية، وكان مجتمعهم مقسماً إلى طبقات بشكل حادّ، الطبقة الوسطى فيه من الفلاحين، والطبقة العليا من الفئة الملوكية والبلاط والمقاتلين، أما الطبقة الدنيا وربما غير الواضحة فيه فهي من العبيد أو الخدم. وهذه الطبقة الأخيرة تصنف بشكل عام بأنها دنيا في الأدب، لكنها يظهر أنها تشبه العبيد العسكريين أو الإداريين الموظفين في بعض دول الشرق الأوسط، ويمكن أن يتغير موقعهم كثيراً. وبغض النظر عما كان عليه

(5) Donal B. Cruise O'brian, *The Mourides & Senegal*, Oxford, 1970.

الحال، لقد كانت الطبقة العليا وطبقة العبيد هي التي تأثرت أكثر ما تأثرت بتفكيك دولة كايور على يد الفرنسيين عام 1886.

قبل الغزو الفرنسي، كانت الولوف قد تحوّلت إلى الإسلام بقوة وإن لم يتم ذلك بشكل كامل. فانتشار الإسلام في مجتمعات أفريقيا السوداء يأخذ أشكالاً عديدة: منها أن يُستورد بعض العلماء المسلمين للقيام بالأعمال الإدارية كنوع من المساعدة الفنية للحكومة: أو قد يوجدون من أجل تبرير معارضة الحكومة. وقد ينشر الإسلام البدو أو التجار[6]. ولقد كان سبب انتشاره بين الولوف، على ما يظهر، هو أنه راق للطبقات الرافضة للظلم من طرف الأرستقراطية المحاربة. لكن مع ذلك، وجدت علاقات حميمة بين الحاكم والقيادة الدينية الإسلامية.

والرجل الذي قُدر له تأسيس الطريقة، أمادو بامبا، كان معه لفيف صغير من الأتباع والمريدين وقت معركة دكالة عام 1886، حينما قضى الفرنسيون في النهاية على الدولة الأهلية. وبعد تجوال ونفيين ووحي ديني في حوالي عام 1891، انطلقت حركته التي كانت جزءاً وامتداداً للطريقة القادرية العظيمة، لتضم سبعين ألف مريد بحلول عام 1912، وهي السنة التي بدأت خلالها علاقات جيدة مع السلطات الفرنسية. واستمرت في النمو إلى أن أصبحت واحدة من أعظم القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في السنغال الحديث.

فكيف تم إنجاز ذلك؟ بإمكان أي واحد أن يدعي أن بيده الخلاص، ولا تعدم غرب أفريقيا وجود دعاة طموحين وساحرين. فما هو تسلسل الظروف وما هي عملية البلورة الخاصة التي تفسّر هذا النجاح الباهر جداً ؟

توثق دراسة دونال كروز أوبراين الممتازة الإجابة بشكل يستحق الإعجاب. فلقد حطم الفرنسيون وبشكل منظم الدولة المحلية والهرمية

(6) I.M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1966.

الاجتماعية التي قامت عليها. وفي الوقت نفسه، زاد انتصارهم من فرص تسويق المحاصيل النقدية: لقد شجعوا أمثال هذه الزراعة، وبطبيعة الحال الضرائب الاستعمارية في حد ذاتها ولدت الحاجة لمثل هذا الدخل النقدي. وداخل أراضي الولوف، وُجد سكان نازحون اجتماعياً، ولقد فقد هؤلاء السكان الأدوار التي كانوا يتمتعون بها في ظل النظام القديم. وإذا كانت إعادة إنشاء النظام القديم مستحيلة: فالرؤساء الذين تسامحت معهم السلطة الفرنسية أو أوجدتهم، كانوا يُعدون سمكاً صغاراً مقارنةً بالحكام القدامى. وكما هو حال السكان النازحين في أجزاء عديدة من العالم، يقدم الدين البديل الأكثر مقبولية من أشكال التنظيم. وأكثر النماذج والقيادات المتاحة هي الطرق الصوفية.

ظهرت داخل مناطق الولوف جماعاتٌ مهمّشة ومهجّرة، لكن خارج أرض الولوف وجدت أراضٍ غير مزروعة وغير مستخدمة بشكل كافٍ وهي أراضٍ مناسبة جداً لزراعة الفول السوداني ويملكها بطريقة غامضة، كما هو الحال في العديد من الأمور، رعاة من الفولانيين. كان الحل الواضح للولوف المقتلعين من جذورهم هو أن يستقروا في هذه الأراضي الجديدة، وأن يغتنوا بمساعدة محصول نقدي جديد ومرغوب، وأن يساعدوا في ازدهار خطوط السكك الحديدية الجديدة، وأن يستظلوا بالموافقة الإدارية على هذا الاستثمار الاقتصادي. لكن الأمر لم يكن بتلك البساطة. إذ ما إن يستقر واحد من الولوف على الأراضي الفولانية حتى يتعرّض لهجوم الفولانيين ويُقضى عليه. وحتى إن تمكن من التصدي لهم، وهو أمر مستبعد، فإنه ربما لن يعرف كيف ينتج فولاً سودانياً بشكل ناجح. ولم تكن الأرستقراطية السابقة أو العبيد من دولة الولوف تملك المهارات المطلوبة أو المعدات. ومن ثم قبل أن تتقابل الحاجة البشرية والفرصة المادية، كان المطلوب بعض التنظيم الذي يمكن أن يقرّب الاثنين معاً.

وهنا يكمن المفتاح الأساسي لنجاح الطريقة المريدية. لقد كانت تملك

إطارا لنوع سهل الفهم من التنظيم ـ لأنه مألوف ـ ويمكن توسيعه بسهولة حينما يتوفّر الأعضاء. والهرمية الفضفاضة بين الشيخ والمريد، والتي بها قادة مرتبون في فدرالية هرمية، معروفة جداً في الأراضي الإسلامية ومن السهل تقليدها. لكن بطبيعة الحال، هذه الميزة تشترك فيها جميع الطرق، وكان المطلوب نوعاً خاصاً من الالتفاتة الإيديولوجية والتنظيمية، بحيث تصبح هذه الطريقة قادرةً على التكيف مع هذه المهمة التي قدرت لها.

كان بين أهم أوائل أتباع مؤسس الطريقة الشيخ إبرافال، وهو أرستقراطي من الولوف صاحب شخصية قوية، ولم يكن صاحب تعليم عالٍ على الإطلاق، وله قدرة عجيبة، وفي الواقع قدرة خاصة وولع شديد بالعمل البدني. ويظهر أنه لم يكن يميل للتعليم الصوفي القائم على العلوم التي تعد رأس مال تجارة القادة الصوفيين. ولقد كان هو الذي بدأ ونظم الناسك العامل تحت الإعداد، الذي أصبح مع الوقت ابتكاراً حاسماً في بنية هذه الطريقة.

وليس هناك من جديد في أداء سخرة تطوّعي من مريدين لقائد ديني، سواء كبديل أو تكميل للعشور. فأن تقوم بزراعة حقل ولي، أو تساعد على بناء بيته هي من الأمور المعروفة جداً، على سبيل المثال، في شمال أفريقيا. لكن ما كان أصيلاً وجديداً هو الإطار المنظم والتوسع في هذه المبدأ على يد نائب للقائد، هو شخصياً من أصل معروف، وهو الذي كرس نوعاً ما الحماس الذي كانت تشعر به طبقته من قبل من أجل مكانتهم ومن أجل الحرب، ليصبح نوعاً من أخلاق العمل الإيجابية. وعلى ما يظهر، لم يكن صحيحاً أن أفراد الطريقة المريدية كانوا يؤمنون بأن العمل بديل للصلاة: لكنهم كانوا يضعون تشديداً غير عادي على العمل بوصفه الشكل الرمزي للإذعان المطلوب من المريد لقائده الروحي. وهذا الإذعان، الكلي نظرياً، هو صفة مشتركة لهذه الطرق الدينية. فالمريد، كما يقال، يجب أن يكون كالجثة في يد الغاسل. وإلا لن يأتي أي نور أو إشعاع صوفي. والجديد هنا

كان هو أن «الجثة» المذعنة لم تكن تشجع أو يطلب منها الدراسة أو القيام بتمارين صوفية في شكل أذكار أو حضرات، وإنما أن تفلح الأرض وتزرعها دون عائد أو دخل مادي.

لكن «أخلاق العمل» هذه لم تصل إلى هذا التحول الإنساني والاجتماعي الرائع دون مساعدة. فثمة دوافع دنيوية وظروف مادية محسوسة أخرى مؤثِّرة. فلقد كان هؤلاء مقتلعين من جذورهم. وكانوا يعرفون أن تلك الأرض لن تتوفّر إلا إذا كان بالإمكان الاستيلاء عليها. وزراعة وتسويق ذلك المحصول النقدي المربح، إذا تعلّموا كيف يُزرع. وهذه المزارع الجماعية الدينية، إن كان بالإمكان تسميتها كذلك، التي عمل فيها رهبان جدد متفانون، ليس في بالهم أي شيء آخر سوى الخلاص الروحي، كانت في الواقع مراكز تدريب زراعية فعالة. ولم يكن العمال المهرة يفكّرون في شيء، وإنما كانوا يتطلعون بعيداً، لما بعد سنين من الخدمة، أن تكون لكل شخص حيازته الشخصية. إضافة إلى ذلك، فإن الأسرة التي بها ممثل من مستوطنة الطريقة المريدية الزراعية كانت مرتبطة بحركة قوية ونظام حماية ورعاية. وفي الوقت نفسه، المزرعة الجماعية منظمة ومحمية بهالة دينية وبطريقة دينية قوية وواسعة ومنظمة بشكل جيد، ولها صلات جيدة ومفضلة لدى الإدارة (التي كان بإمكانها أن تتطلع للتنمية الاقتصادية عن طريق نشاطاتها)، ومن ثم كان لديها فرصة لا يمكن مقارنتها بغيرها في الاستيلاء على أرض الفولاني ـ وجعلها مزدهرة ـ أكثر من أي مجموعة أشخاص منفردين يفكرون في القيام بذلك.

نحن هنا أمام أمرٍ يشبه تماماً الحركة الصهيونية، بطريقة دينية تقوم بدور الوكالة اليهودية، والفولاني في دور العرب. فالمستوطنون اليهود الفرديون في فلسطين، دون تنظيم، ما كان لديهم فرصة في البقاء أمام اعتراض العرب. إضافة إلى ذلك لم يكن بإمكانهم تحويل أمة من غير المزارعين إلى مزارعين في ظل ظروف صعبة وغير مجزية في البداية على الإطلاق. لقد

كانت الصهيونية محظوظة بالاشتراكية، كإيديولوجية استحوذت بالفعل وبشكل مستقل على المناخ الفكري لأوروبا القرن التاسع عشر والعشرين، والتي عن طريق عناصرها الشعبوية، ثمّنت العمل الجماعي على الأرض دون مردود فردي، والتي بذلك صادقت على تحول إنساني كان يجب أن يتم على أي حال إذا أُريد لعملية إعادة الاستيطان اليهودية على أرض إسرائيل أن تصبح واقعاً (فبدون وجود مثل هذه الإيديولوجيا، عملية إعادة الاستقرار قد تكون مشابهة للسكان الأوروبيين المستوطنين في أفريقيا الذين إما طردوا، كما هو الحال في الجزائر، أو أجبروا على استخدام معايير متطرفة كمجتمع طائفي كما هو الحال في جنوب أفريقيا). لم يكن باستطاعة أفراد الطريقة المريدية أن يعتمدوا على مثل هذه الاشتراكية العامة، كانوا محظوظين في حادثة دخول أو اشتراك قائد ثانوي متحمس لم يكن مناسباً على الإطلاق لأتباع التعاليم الصوفية، لكنه كان يملك ولعاً كبيراً في الاتجاه الصحيح، ويملك ملكة تنظيمية عظيمة.

ومن المفيد أن نلاحظ بمعنى ما، أن الطريقة المريدية هي الصهيونية معكوسة. فلقد كان للولوف في الماضي دولة، وأعطتهم الطريقة المريدية تنظيماً دينياً بدلاً منها ـ بينما يهود أوروبا الشرقية كان لديهم تنظيم ديني واستبدلوا به دولة علمانية. وكان اليهود يتخصصون في المهن، فقامت الصهيونية بتنويعها، وكان الولوف يملكون دولة ذات طبقات متنوعة ولقد حولت حركة الطريقة المريدية هذا التنوع السكاني (مع أنها كوّنت قيادتها) إلى مجموعة متجانسة من مزارعي الفول السوداني.

من العبث أن نحاول تفسير نجاح الطريقة بإثارة التقاليد التسلطية للتصوف. فالطرق الصوفية الأخرى جميعها تشترك في هذا من جهة. وكذلك كما أن عقيدة الإذعان خادعة جداً من جهة أخرى. فهي تقابل، في التصوف، أحد الاتجاهات نحو تأليه القائد الموجودة في الإسلام الشيعي. وفي كلا الحالين لا يمكن أخذ الأمر على علاته. لأنه وبشكل دقيق بسبب التنظيم الضعيف عادة، تكون

عقيدة المريدين مبالغاً فيها جداً. فالمبالغة الإيديولوجية، غالباً ما تحاول بشكل يائس، التعويض عن الضعف التنظيمي. والطريقة الصوفية عادةً ما تكون عبارة عن فدرالية فضفاضة ومتباعدة من مراكز الأولياء، حيث توازن الطرق الصغيرة الخسائر الجوهرية في الخضوع في مقابل الامتيازات المكتسبة من فائض الامتيازات من بعض المراكز المشهورة. وعقوبات السلطة المركزية ضعيفة. غير أن لأفراد الطريقة المريدية دوافع غير عادية، وفرصاً من أجل جعل هذا الخضوع أكثر أهمية، ولديهم بعض المعتقدات والسمات التنظيمية التي تمكن من جمع الدافع والفرصة معاً.

ولم تنته فرصهم باستيطان الأرض وزراعة الفول السوداني المكثفة. فلقد كانت السنغال من أولى المستعمرات الفرنسية التي تدخل في السياسة الانتخابية الفرنسية. ولقد استطاع أفراد الطريقة المريدية أن يبيعوا أصواتاً بقدر ما كانوا يبيعون فولاً سودانياً. ومع قرب الاستقلال والكفاح من أجل السلطة في السنوات المبكرة للاستقلال، كانت الأصوات ثمينة جداً على وجه الخصوص. لذا فإن التنظيم لم يشبه فقط الوكالة اليهودية، وإنما كان يشبه أيضا الحزب الديمقراطي الأمريكي. فلم يكن فقط مجرد مهاجرين بحاجة لعون وحماية في مقابل تسديد ما عليهم في صناديق الاقتراع. فإزاحة الاستعمار قد جعلت الولوف مهاجرين في أراضيهم.

وكما هو حال الإسماعيليين، فإن الظروف المواتية لم تستمر للأبد. فالأراضي الجديدة لزراعة الفول السوداني ليست غير محدودة. ولا يبقى المبتدئون على حالهم، وفي النهاية أصبح من الضروري مكافأتهم. وعندما تبلورت السلطة في الدولة الأفريقية الجديدة، توقفت جدية الانتخابات ولم تعد الأصوات مهمة كما كانت. وتذكر التقارير الحديثة بأن الفول السوداني فقد معظم جاذبيته الاقتصادية. كذلك، فإن التنظيم القوي، إذا ما تأسس وأصبح له عزمه الخاص وإطاره وإنجازاته السابقة فإنها جميعاً تصبح رصيداً ثميناً. ومن المبكر جداً أن نقول شيئاً عن مصير الحركة في الظروف ما بعد

الاستعمارية. فهي ليست دون موارد وقد تستعملها من أجل فاعلية أفضل.

هاتان حالتان مثيرتان من حالات الأشكال الاجتماعية «ما بعد التقليدية» وهما متناقضتان، إذا لم نقل مثيرتين للاهتمام. ففي كل حالة، مكنت مجموعة أو خليط من الظروف الحسنة مجموعة معينة من العناصر التنظيمية والإيديولوجية المتوارثة من تقليد، كانت فيه مختلفة قليلاً عن النموذج المعياري، بحيث يمكن لها أن تحدث تأثيراً ملحوظاً في ظروف جديدة. فالتشيع ليس مرشَّحاً واعداً للأخلاق البروتستانتية، لكن أتباع الآغاخان مشهورون كمستثمرين ومن غير المرجّح، بدون تشيعهم، أن يكون لهم النجاح الذي حققوه. والتصوف لا يشبه الاشتراكية، وهو يشبه أي إيديولوجية غير مؤهلة لتشكيل مزارع جماعية لكن على طريقة المريد، وهذا ما تم إنجازه فعلاً. لقد كانت الطريقة مهمة جداً لإنجاز غير عادي. وفي كلٍ من الحالتين، سيكون أي تفسير قائم على أساس العقيدة فقط وتعاليمها تفسيراً غير مناسب على الإطلاق. لكن في كلا الحالين، لعبت العقيدة دوراً حاسماً وأساسياً.

الفصل الرابع

فقهاء وأولياء[1]

تفترض أوصاف المجتمعات على أساس معتقدات وقيم أفرادها غالباً أن لكل فرد منظومةً واحدةً من المعتقدات عن العالم ومنظومةً واحدةً من القيم. ويظهر أن هذا التصور يشكل خطأً رئيساً. فلكل فريق رياضي محترف دون شك أكثر من احتياطي بالإضافة إلى مجموعة تُقدم للجمهور عادةً، وهي جاهزةٌ تماماً لتحل محل الأولى، إما لاعب محل لاعب، وإذا استدعت الضرورة، الفريق برمته. وينطبق عموماً الشيء نفسه على صورتنا الكونية أو صورتنا عن القيم الأخلاقية. ويوجد بطبيعة الحال، فرق مثير. فعندما تدّعي الصورة الكونية أو القيم الأخلاقية مصداقيةً منفردة وحصرية، فإن الادعاء بامتلاك ظاهر وعرض بدائل منافسة سيكون مخجلاً وهرطقياً وفضائحياً. وبعيداً عن أي شيء آخر، فإنه سيقلل من الثقة في تلك الصورة الكونية الفريدة أو في القيم الأخلاقية. وأحد نقاط امتلاك الصورة أو القيم هو، بطبيعة الحال، إدخال الطمأنينة للذات والآخرين معاً، والقول بأن أفكاراً معينةً واتجاهاتٍ معينة هي ببساطة

(1) مادة هذا الفصل مقدمة بشكل أوسع في كتابي:

Saints of the Atlas, London & Chicago, 1969.

غير قابلة للتفاوض. فالشخص الذي أوضح بشكل مريح أن ثقته في مواقفه الرئيسية المفترضة غير القابلة للتفاوض ليست مطلقةً، وأنه يحتفظ ببديل جاهز ومتوافر، سيكون بهذا قد قلل من مصداقية موقفه وشجع تدخل الآخرين. وهذا لن يفيد قط.

لذا فإن البدائل مخفية بعيداً عن التداول بشكل لائق. ولا يوجد ما هو غير عادي بخصوص ذلك، وتوجد حالات عديدة مشابهة في الحقول الاجتماعية والسياسية. فعلى سبيل المثال، تعترف حكومة ما بالسلطات القانونية والشرعية في دولة مجاورة، وسيعد عملاً عدوانياً واستفزازياً الاعتراف في نفس الوقت «بحكومة ما في المنفى» ترأس حركة ثورية تأمل في إسقاط الحكام الحاليين في الدولة المجاورة. لكن بطبيعة الحال، من غير الحكمة ألا تكون لك علاقات على الإطلاق بتلك الحركة الثورية، ففي نهاية المطاف، قد يفوز المعارضون. لذا فيما تقيم وزارة الخارجية المعنية بالدبلوماسية علاقات ودية وحصرية بالحكومة الرسمية، نجد أن جهاز الاستخبارات حر في إقامة علاقات جانبية أو معتبرة مع الثوار.

وأهمية العلماء هي أنهم يمثلون الواجهة الظاهرة المفتوحة الرسمية والدائمة للإسلام. فهم من يعطي ـ المعيار والقدوة للأمة، وهم من يملكون مخزون الشرعية والذين يصدرون حكمها. هذا من الناحية النظرية. وهناك أسلوب معروف جداً حيث يبتعد الواقع عن النظرية: فقرار أو فتوى العلماء بخصوص الشرعية، يشبه طيران بومة مينيرفا ذلك الطائر المشهور جداً، إنما يقع فقط بعد وقوع الحادثة، ومن ثم فإنه في الواقع إنما يكرّس حالة القوة الفعلية القائمة، بدلاً من الحكم عليها. وهذا الحد بشكل خاص، من وجهة نظر فهم البناء الاجتماعي العام للإسلام، ربما لا يعني الكثير: فهو يعني أن العلماء عموماً لا يستطيعون فعل الكثير فيما يخص تقرير هوية الحاكم، لكنهم مجبرون على تكريس (الاعتراف بـ) أي حاكم تمكن من الوصول إلى ذلك بقوة السلاح. وفي الحقيقة الأمر كذلك. لكن وإن كان العلماء لا

يستطيعون أن يقرروا هوية الحكم القائم، يكون عليهم أن يركعوا لقوة أعلى سواء أحبوا ذلك أم لا، وهذا لا يمنعهم من أن يكونوا ذوي تأثير عظيم على هذا النوع من المجتمع عامة والذي يترأسه ذلك الحاكم. فقد تكون حفنة من الرجال عاجزة فيما يخص ملء أدوار فردية في مجتمع ما، ولكنهم مع ذلك ذوو تأثير قوي فيما يتعلق بأي نوع من أنساق الأدوار الموجودة والتي ينبغي أن تملأ. وهذا بحسب توقعي، هو فعلاً دور العلماء في المجتمع الإسلامي: فهم ليسوا أقوياء جداً فيما يتعلق باتخاذ قرار بين حاكم أو سلالة حاكمة وأخرى، لكنهم مؤثرون جداً في تقرير الطبيعة العامة للمجتمع.

لكنّ هناك حداً آخر لتأثيرهم من نوع مختلف تماماً: وهو ليس حدّاً على عملية اختيار من يصبح عالماً ولكن على تأثيرهم على البناء الاجتماعي عموماً. وهذا الحد مثبت بشكل مستقبح في أن قطاعات واسعة من السكان المسلمين لا يتطلعون ولا يقدّرون العلماء فقط من أجل التوجيه الروحي، بقدر ما يتطلعون نحو أنواع أخرى من المجموعات المهمة دينياً والتي هناك ميل لجمعها معاً تحت مسمى التصوف.

ينبغي أن يقال إن هذا النوع من الجمع غير التمييزي لما هو في الواقع صنف متبقّ ربما يكون خطأً. فتحت المسمى العام لصنف التصوف، يميل الناس على سبيل المثال، إلى وضع متصوّف حقيقي وولي صالح قبلي صلته بالتصوف محدودة جداً في نفس التصنيف. فالاثنان قد يصنفان باستخدام نفس المصطلح، ليس فقط من قبل العلماء ولكن أيضاً من طرف السكان المحليين، لكن هذا لا يعني أن الظاهرتين متجانستان وتستحقان أن تصنفا على أنهما كذلك، سواء من وجهة نظر الأهمية الاجتماعية أو من وجهة نظر الفينومنولوجيا الدينية. وبشكل عام تصوف الصوفي الحضري هو بديل لإسلام العلماء الفقهي الذي يتميز بالجفاف والمحافظة (كما يظهر من طرف نقاده)، والتصوف الريفي والقبلي عبارة عن إسلام بديل. فمن ناحية يجري البحث عن بديل لإسلام لا يرضي تماماً. وفي الحالة الثانية، يُطلب بديل

من الإسلام المديني تكون المصادقة عليه مرغوبة، فهو في شكله الصحيح والحضري، غير متوافر محلياً، أو غير مستخدم في السياق القبلي.

ويوجد داخل إطار الإسلام ثلاثة أنواع رئيسية للشرعية هي: الكتاب (والسنة)، وإجماع الأمة، وخط التحدُّر النَسَبي.

والكتاب مخزن ومستودع الكلمة الإلهية، وهو متوافر بشكل علني، وهو غير مجسد في أي شخص أو مجموعة أو مؤسسة أو سياسة، ومن ثم قادر على الحكم على أي منها. وهذه الخاصية التي تتجاوز الاثنية وتتجاوز ما هو اجتماعي في الكتاب هي، بطبيعة الحال ذات أهمية عظيمة في فهم الحياة السياسية للمجتمعات المسلمة ولقدرة الإسلام على الامتداد. وحتى لو كان علماء الاجتماع على حق في افتراضهم أن الإلهي هو مجرد الاجتماعي المجرَّد في شكل مقنَّع، فهناك حقيقة في غاية الأهمية هي أن التقنُّع (إن وجد شيء كهذا) مُحافظ عليه بشكل قوي، ومن ثم فهو يضمن بشكل تأكيدي عدم تحديد الإلهي بأي صفة بشرية محددة أو بأي تمثّل اجتماعي له.

وهناك شكل آخر للشرعية، في الإسلام وفي غيره، هو، بطبيعة الحال، الإجماع. في الإسلام، يكمّل هذا الاتجاه الكتاب بدلاً من أن يعارضه. والمجتمعات الإسلامية لم تكن قط ما يمكن أن يُسمى بمجتمعات ديمقراطية «صافية»، فهي لم تجزم بأنّ مصدر الشرعية الوحيد هو إجماع الأمة. فلقد كانت تلك الموافقة تثار فقط من أجل مساندة الصدق أو الحق الإلهي عن طريق التفسير والتأويل عندما يكون التفسير مطلوباً، بدلاً من أن تكون مصدراً مستقلاً ومساوياً في القوة. وعملياً يحتاج الكتاب إلى علماء يقرؤونه وإجماع يفسره ومن ثم، وبشكل ملموس، فإن سلطة العلماء بوصفهم علماء دين والأمة بوصفها مفسرة للكلمة، كانت تعيش في حالة تناغم.

لكن هناك نوع ثالث من الشرعية في الإسلام، إنها عملية التعاقب،

فيمكن للتعاقب أن يكون مادياً أو روحياً، وأحياناً قد يستخدم خط نسب ما الصلات المادية والروحية معاً. وتبرز بطبيعة الحال الصلات المادية، من عدم وجود متطلبات عزوبية مفروضة على القادة الدينيين. أما الصلات الروحية فإنها أصبحت ممكنة بسبب المعتقد الصوفي: فالنور والكشف الصوفي يمكن أن ينتقل من شيخ لمريد بطريقة تحفظ الشرعية، وهي تشبه الطريقة التي تتم بها المحافظة على شرعية السلطة الأبوية من أب لابنه.

ومبدأ الشرعية الثالث هذا، بطبيعة الحال، ليس متجانساً دائماً مع المبدأين الآخرين، وفي الإسلام الشيعي، يصبح المبدأ الأساسي ويحمل معه إمكانية تخطي المبدأين الآخرين، لكن حتى داخل الإسلام السني، الذي ليس له نفس التأكيد على وضع الشرعية الدينية في نسب ما، يمكن أن يصبح التعاقب والتحدُّر مهماً جداً وبالذات في ظروف اجتماعية تُظهر تطلباً قوياً أن تكون الكلمة مجسَّدةً في شخص ما. وتوجد أمثال هذه الأوساط. وأوضح الأمثلة وأهمها المجتمعات القبلية، فهي بعيدة عن الكتاب بسبب أمية أفراد مجتمعها (وعلينا أن نضيف أنهم لا يملكون الوسائل للحفاظ على طبقة من العلماء أو حمايتهم) وبمقياس ما هم معزولون عن الإجماع الإسلامي العام بسبب علاقة عدائية (مع تبعية اقتصادية إلى ذلك) مع تلك المراكز الحضرية التي هي بطريقة ما التجسيد المرئي ومركز الجذب للحضارة الإسلامية. ففي مثل هذا الوسط القبلي، نجد تحول التأكيد في الشرعية من الكتاب أو الإجماع المجرد إلى النسب، ويتجسد التأكيد بطبيعة الحال، في الممارسة بدلاً من التعبير في أي نوع من النظرية.

إذن هذا هو المنظر العام: أهمية الذرية (النسل) المقدسة القبلية هي ما ترضي حاجة تجسّد الكلمة في وسط لا يمكنه استخدام العلماء بسبب انتشار الأمية وعدم وجود المدن. لذا فإن ذرية الأولياء هي بديل عن العلماء، وهي في نفس الوقت بديل طفيلي عليهم، داخل إطار عام للاقتصاد الروحي للإسلام. وهي تقدم بديلاً عملياً يعمل ويمثل قيماً مختلفة عن تلك التي

للعلماء، لكن في نفس الوقت يصادق بشكل غير مباشر على قيم ووجهات نظر العلماء. وللمجتمع القبلي قيمه ووجهات نظره، ويخدم هذه ويرمز لها الأولياء القبليون. فرجال القبائل لا يرغبون أن يكونوا مختلفين عما هم عليه. لكن في أعين زملائهم الحضر الأكثر تعليماً، هم مذنبون ومنشقّون. وهم يعرفون أنه يُنظر إليهم بهذا الشكل، وهم في الواقع لا يرفضون هذا الحكم. إنهم يقبلونه، لكنهم مع ذلك يرغبون في التمسك باتجاهاتهم. في نفس الوقت، لا يرغبون بأي طريقة أن يخرجوا على الأمة الإسلامية. إن اتجاههم يشبه في الواقع موقف القديس أوغسطين: يا رب اجعلني نقياً وإن يكن ذلك غير ممكنٍ الآن. فهم يعترفون بمعايير النقاء في ضوء مصطلحات يعجز عنها مجتمعهم القبلي، لكن في نفس الوقت، يرغبون أن يبقوا كما هم عليه، إلى ما لا نهاية. وهم واعون جداً بالصراع والتناقض، لكن التناقض في الوقت نفسه ليس واضحاً جداً أو مؤكداً عليه. إنه هناك، لكنه محاط بغيوم تبقيه في غموض رائع.

وتكمن أهمية الأولياء القبليين في الطريقة التي يسهمون بها في استمرار هذه الحالة.

يقدّم بربر الأطلس الكبير نموذجاً رائعاً لهذه الطريقة حيث يجب أن تُصبح الكلمة جسداً عندما تتناسخ في مجتمع قبلي. إضافة إلى عوامل غالباً ما تكون موجودة في مكان آخر في الإسلام، يوجد هنا بعض العوامل الإضافية، والتي ربما كانت فاعلة في كافة أرجاء المغرب، والتي هي على أي حال محفوظة هنا بشكل عميق. وهذه العوامل المحلية هي حالة رائعة للفصل بين القوى القبلية، لم تستوحَ من نظرية حديثة ولا نظرية سياسية، وإنما مرتبطة بشكل جميل بمتطلبات التمثيل الديني.

نظام هذه القبائل السياسي والاجتماعي انقسامي، أي تنقسم كل قبيلة وكل فرع منها ينقسم مرة أخرى، وهكذا حتى نصل إلى الوحدات العائلية. وفي كل مستوى من مستويات الحجم، تكون كل الأقسام متساوية ولا يوجد

تقسيم عمل بين الأقسام ولا يوجد بينها أي مؤسسات سياسية متخصصة أو مجموعات. لذا، فإنه من وجهة نظر القبيلة ككل، تمتلك القبيلة بناء يشبه الشجرة، ينقسم وينقسم كفروع الشجرة ـ رغم أنه لا يوجد جذع محوري أو رئيسي، فكل الفروع متساوية، ومن وجهة نظر أي فرد في الأسرة، هذا يعني أنه أو أنها في مركز عدد من الدوائر المتداخلة ـ عشيرة القرية الداخلية، القرية، مجموعة القرى المكونة للعشيرة المحلية، العشيرة الكبرى، القبيلة وهكذا. ولا يتقاطع أي هذه المجموعات المتداخلة، من وجهة نظر الفرد، مع أخرى وهكذا فإنها مثالياً لا تؤدي إلى أي التزامات متعارضة. والصراع في مستوى أدنى لا يعني على الإطلاق أنه سيؤثر على التماسك والتعاون على مستوى أعلى؛ بعبارة أخرى قد تنشأ عداوة بين عشيرتين، لكنهما مع ذلك ستعملان بتعاون بوصفهما عضوين في قبيلة ضد قبيلة أخرى. وكل شيء متطابق ومتساوٍ: وإن كان هناك بطبيعة الحال، بعض الرجال وبعض المجموعات ممن يديرون الأمور مؤقتاً لأنهم الأغنى أو الأكثر تأثيراً ونفوذاً على الآخرين، وهذا لا يؤدي إلى تراتب دائم أو درجات تراتبية رمزية. فقط يوضح من هم غرباء كلياً عن القبيلة من الناحية الاجتماعية، فوق أو تحت: العبيد أو الحرفيون اليهود، والأولياء هم الاستثناء الوحيد في النظام التقليدي، للتطابق القائم والمساواة.

والسمات العامة لمثل هذه المجتمعات الانقسامية، مع انتشار قوتها والحفاظ على النظام على أساس توازن المجموعات تجاه بعضها بعضاً في كافة المستويات، أمر معروف جداً. والشيء الوحيد المثير عن بربر الأطلس الكبير هو درجة الكمال التي قد أوصلوا النظام إليها. وهم يقتربون جداً من النموذج المثالي للمجتمع الانقسامي من معظم المجتمعات الأخرى من هذا النوع، بما في ذلك المجتمعات التي يرد ذكرها دائماً عندما يأتي الحديث عن مبادئ الانقسامية.

ومن السمات الهامة لهذا المجتمع، والتي تعلن طبيعتها العامة، منصب

الرئاسة. فمنصب الرئاسة بين هذه القبائل انتخابي وسنوي. إضافة إلى ذلك، طريقة الانتخاب مدهشة رائعة: فهي تأخذ في اعتبارها مبادئ ما أسميه «الدوران والتكامل». وهذه تعمل بالطريقة التالية: لنفترض أن قبيلة مقسمة إلى ثلاث عشائر أ، ب، ج. في سنة ما سيكون دور عشيرة واحدة فقط أن تقدم الشيخ أو الرئيس. لكن العشيرة التي تقدم الرئيس لا تنتخبه. فلنفترض أن عشيرة أ هي التي تقدم الرئيس: عندها سيكون دور رجال عشيرتي ب وج أن يكونوا الناخبين. بعبارة أخرى، في أي سنة، بإمكان عشيرة ما أن تقدم إما المرشحين لمنصب الرئاسة أو الناخبين، ولكن ليس الاثنان معاً.

يعمل نظام الدوران والتكامل هذا على عدد من المستويات في العملية الانقسامية دفعة واحدة، بحيث إن النظام السياسي ككل يمكن أن يُقارن بعدد دوران عجلات داخل ـ عجلات. والنظام لدرجة ما قد عُدل في القمة والقاع من الميزان، على أساس الحجم. ففي القمة، العجلة قد تدور فقط إن كانت هناك حاجة لها، وبعبارة أكثر تحديداً، الرئيس الأعلى قد يُنتخب فقط إذا كانت هناك حاجة له، إذا وجدت قضية ما مهمة في وحدة القمة. ولن يكون هناك ملء لمناصب الرئاسة من أجل الاستمرارية فقط. وفي القاع، يمكن أن يلاحظ الدوران والتكامل. وإذا كان الأمر يتعلق باختيار شيوخ أو رؤساء أقسام صغيرة، لنقل العشائر الثانوية الثلاث في قرية ما، مجموع السكان فيها في حدود مائتين أو ثلاثمائة رجل، عندها يتم اختيار الرئيس لهذه الأقسام الثانوية من القسم ككل وليس من المنطقة المحددة للترشّح إذا جاز القول. وفي ذلك المستوى، عدد الناس المتوفرين ممن يملكون المواهب المناسبة قد يكون صغيراً جداً بحيث إن مثل هذا التحديد سيبرهن أنه متعب جداً. لكن بالنسبة للقرية التي بها عدد سكان في حوالي مائتين أو ثلاثمائة، سيلاحظ الدوران والتطبيق.

والعلاقة بين رؤساء المستوى الأدنى ورؤساء المستوى الأعلى غامضة وغير محددة بحسب تصنيفات نظرية سياسية أو إدارية نظيفة (نقية). فرؤساء

المستوى الأدنى هم رؤساء منتخبون لوحداتهم، وهم ممثلون داخل وحداتهم لرؤساء المستوى الأعلى.

وهناك سمة مثيرة للاستغراب في هذا النسق وهي ما أسمّيه القفز الضفدعي في الهرم التراتبي. وهي تعمل بالطريقة التالية: لنفترض أن هناك أربعة مستويات للحجم للوحدات الانقسامية. فقد يحدث أن رؤساء القمة في الوحدات عند مستوى الحجم «1» سيكون لهم وكلاؤهم ورؤساؤهم الممثلون عند المستوى «3»، بينما الرؤساء عند المستوى «2» سيعملون عبر ممثلين عند المستوى «4». بعبارة أخرى، سيكون هناك هرمان تراتبيان، وسيمر عبر أحدهما الآخر دون أن يؤثّر أحدهما على الآخر، لأنهما واضحان بالصورة التي هما عليها في وسطين مختلفين. وفي مجتمع عادي ومركزي وغير - انقسامي، حيث تعد صيانة النظام مهمة لبعض الوكالات المتخصصة في المجتمع، فإن هذا سيكون جنوناً. وسيكون من غير المتوقع لحكومة ما، أو بالنسبة للبلاطات أو الشرطة أن يكونوا مهتمين بالصراعات والعنف فقط بشكل اختياري، بحسب مستوى الحجم الذي يقعون فيه، حيث تكون قوة شرطة مهتمة بالصراعات في مجموعة من المستويات، وتهتم قوة شرطة أخرى بالصراعات في مجموعة أخرى، وأن تكون المجموعتان مرتبطتين إحداهما بالأخرى مثل طبقات الكعكة واحدة فوق الأخرى. ففي المجتمع الانقسامي، حيث العنف والعداوة شبه جنحة، وليست جريمة، وحيث صراعات الوحدات من أحجام مختلفة تبقى متباعدة ولا تورّط بعضها بعضاً، فإن هذا النوع من الترتيب يصبح معقولاً تماماً.

النظام السياسي للقبائل العامة في الأطلس الأوسط لا يهمنا بشكل مباشر، ولكن فقط بسبب تبعاته على الأنساب المقدسة. فما هي السمات ذات العلاقة بهذا النظام السياسي؟ إن أوضح سماته هي ضعف الرئاسة وافتقاد الاستمرارية. فكل الرؤساء عبارة عن بطات عرجاء (أي رؤساء بلا فعالية)، فما إن يُنتخبوا حتى يكونوا قد دخلوا عام انتهاء منصبهم (حتى لو،

في حالات نادرة جداً، أطيلت مدة رئاستهم). إضافة إلى ذلك، فإنهم يعتمدون على أصوات أعضاء من عشائر منافسة، في مجتمع مبني من عشائر متنافسة. وليس لديهم وكلاء أو سلطة عقوبات، سوى انتخاب رؤساء أقل أهمية بطريقة تشبه انتخابهم: فليس لديهم سكرتاريا أو قوة شرطة. والسند الوحيد الذي عندهم هو الضغوط الأخلاقية للرأي العام والآليات المعتادة للمجتمعات الانقسامية ـ غضب المجموعة الثانوية التي أُلحق بها ضرر في حالة وجود هجوم ضدها.

وكل هذه العوامل تعمل ضد ظهور رؤساء دائمين ومستبدين وضد ظهور عائلات سياسية ذات امتيازات، وبالفعل، نظامهم السياسي مكّن بربر الأطلس المتوسط أن يهربوا من نوع الاستبداد الهامشي، لكن الاستبداد الغاشم هو الذي ميز، على سبيل المثال، غرب الأطلس الكبير في هذا القرن.

لكن إن كانت ميزة النسق هي تقديم ضوابط ضد الاستبداد والطموح السياسي، فإن ضعفها الموازي، كما قد أوضحنا، هو افتقاد الاستمرارية ووجود وكالة للحفاظ على النظام. لكن مع ذلك فإن هذه القبائل تحتاج قدراً من النظام. فهي مكونة من مجتمعات محلية صغيرة ومنطوية داخلياً. وهم متنوعون إيكولوجياً جداً ويكملون بعضهم البعض. فالبيئة الطبيعية متنوعة جداً، مناخها المتطرف ومواسمها تقع بين طرف الصحراء والمراعي المرتفعة في جبال الأطلس، التي ترتفع أعلى قممها أكثر من 4000 متر. وبإمكان الرعاة وقطعانهم أن يبقوا على الحياة فقط بسبب نموذج معقد من الانتجاع السنوي، يشمل الانتقال مسافات طويلة ورسم حقوق رعي معقدة، واستخدام متزامن وتعطيل استخدام أفضل المراعي، ورسم الحدود في المواسم وكذلك في الفضاءات. ويجب على العديد من القبائل أن تتاجر إذا ما أرادوا البقاء، خاصة وأنهم غير فاعلين في إنتاج الحبوب الضرورية. وجميعهم يتاجرون إذا ما أرادوا أن يحصلوا على الملح وما يمكن أن نسميه

الكماليات الضرورية من سكر وشاي، وفي الأيام الخوالي، الأسلحة والبارود. وفي الوقت نفسه، لا تتم المحافظة على النظام، في الحالة التقليدية، من طرف الحكومة المركزية: على النقيض، تؤكد القبائل على ألاّ تتدخل الحكومة المركزية في شؤونها. باختصار، أمامنا حالة لتبعية إيكولوجية واقتصادية عظيمة، مجتمعة فقط مع مؤسسات ضعيفة جداً في ذاتها، وغير مناسبة للحفاظ على النظام الذي تتطلبه الحياة الاقتصادية ولأسباب الاتصال. فكيف يُحل هذا التعارض ؟

هذه هي النقطة، بطبيعة الحال، التي تدخل فيها الذرية المقدسة في النقاش. وربما كان من الأفضل أن نصفهم في البداية باختصار. فالأولياء (إغورامين باللهجة البربرية المحلية) يسكنون في مستوطنات تتركز عموماً حول ضريح مؤسس الطريقة. وهم يملكون صلة نسب بهذا الولي صاحب الضريح. وفي جبال الأطلس الكبير، تعود الأنساب عموماً، إلى ما هو أبعد من السلف المؤسس، وتنتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، عن طريق ابنته فاطمة وابن عمه سيدنا علي كرم الله وجهه.

وقد يكون السكن حول الضريح كبيراً جداً يضم أحياناً حوالي ثلاثمائة ساكن. وفي بعض الحالات، قد يكون كل أفراد المستوطنات تقريباً من أحفاد الولي المؤسس (أي إنهم يصدقون أنهم كذلك ويدّعون عموماً ذلك). مع ذلك حتى وفي هذه الحالات التي تكون فيها هذه صفة النسب منتشرة بشكل واسع، فإنهم لا يقومون جميعاً فعلاً بوظيفة الإغورامين المتوارثة أو أن يكونوا أولياء معلمين أو أعواناً. وعلى افتراض أن أسلافهم كانوا أولياء ذوي تأثير، لكن خلفهم قد دُفعوا بعيداً إلى مجرد أفراد عاديين بسبب الضغط الديموغرافي أو بسبب حقيقة حاسمة هي أن طبيعة هذا النوع من القداسة أن تكون متمركزة في عدد صغير من الناس. لذا فهي متعارضة مع الانتشار الواسع.

فما هو دور الأولياء ذوي الفعاليّة؟ إنهم يقدمون الاستمرارية والإطار

المستقر الذي يفتقده بشكل واضح النظام السياسي لجماهير القبائل. فعلى سبيل المثال، الرؤساء الدنيويون يُنتخبون. لكن الانتخابات هي إجراءات تتطلب نوعاً من الخلفية المؤسسية، وهذا المجتمع، ولسنا بحاجة للإطالة هنا، لا يملك موظفين في الخدمة المدنية أو إدارة أو أي شيء من هذا النوع مما يمكن أن يرعى هذه الأمور. لذا فإن الانتخابات تتم في داخل المستوطنة وبالقرب من ضريح الصلحاء المتوارثين، والذي بطبيعة الحال، يشكل أيضاً مكاناً مقدساً لا يمكن لأحد أن يتنازع مع الآخرين داخله. لذا فإن الأولياء يقدمون الموقع المادي والضامن الأخلاقي الذي يُمكّن العشائر المتنافسة أن تجتمع وأن تقوم بعمليات الانتخاب. وهم يقدمون أيضاً وسائل الإقناع الأخلاقي والتوسط التي تساعد على ضمان وصول الانتخابات، في النهاية، إلى نتيجة يُجمع عليها الجميع.

أو مرة أخرى: يقدم الأولياء / الصلحاء أساساً النظام القانوني (أو ربما يجب علينا أن نقول، نظام التدخل) للقبائل. وإجراء اتخاذ القرار القانوني عبارة عن محاكمة باستخدام قَسم جماعي، مع عدد من المحلفين - المشتركين اعتماداً على طبيعة الضرر. فالسرقة قد تطلب محلفين - مشتركين أما حالة الاغتصاب فتحتاج إلى أربعة محلفين، وحالة قتل امرأة تحتاج إلى عشرين محلفاً، وحالة قتل رجل إلى أربعين محلفاً. والقاعدة هي أن القضايا التي تحتاج أقل من عشرة محلفين تتم تسويتها في عين المكان، بين رجال القبائل، لكن القضايا التي تحتاج إلى عشرة محلفين أو أكثر تؤخذ إلى ضريح الولي المؤسس للذرية المقدسة، ويتم حلها بالدعم الأخلاقي الذي يقدمه الصلحاء الذين هم نسل المؤسس الصالح.

لذا فإن الصلحاء ومستوطناتهم عبارة عن وسطاء بين القبائل وبين عشائرهم وهم يقعون من الناحية المادية على تخوم مهمة. ويشير هذا إلى وظيفة مهمة إضافية يقومون بها: فموقعهم المادي عند حدود مهمة يشير إلى تلك الحدود ويحميها. وتساعد سلطتهم الأخلاقية أيضاً في ضمان ربط

الاتفاقات الموسمية المعقدة بالتنقل السنوي بين مراعي الجبال العالية وطرف الصحراء. وموقعهم على الحدود أيضا يساعد التجارة كثيراً. فرجال القبائل الذين يزورون الأسواق عند القبائل المجاورة، بإمكانهم أن يمروا عبر مستوطنة الصلحاء، وأن يودعوا أسلحتهم هناك، وأن يكون في معيتهم في طريقهم إلى السوق مرافق من طرف ولي صالح من المستوطنة أو ممثل لولي مهم. إذن يقدم المرافق الصالح ضماناً آنياً لسلامتهم من مضيفهم ويضمن في الوقت نفسه سلوكهم الحسن إزاء مضيفهم.

والحياة السياسية للصلحاء مختلفة تماماً عن حياة القبائل. ويوجد تعارض دقيق تقريباً في كل الجوانب. فالرؤساء الدنيويون مختارون من طرف الناس، بينما الصلحاء مختارون من الله. والرؤساء الدنيويون، من حيث المبدأ هم رؤساء لمدة سنة، بينما الصلحاء هم كذلك للأبد ومن حيث المبدأ دائمون لأجيال. والرؤساء الدنيويون مدمنون على التنازع والترافع قضائياً بينما الصلحاء مسالمون بالضرورة وليس عليهم أن يترافعوا قضائياً ضد أحد (ففي العقل القبلي، التقاضي والعنف مرتبطان أحدهما بالآخر، والقَسم الجماعي عبارة عن استمرارية النزاع بوسائل أخرى).

والتناقض الرئيسي في حياة الصلحاء إنما يبرز من وجوب عدم وجود العديد منهم: دورهم وتأثيرهم يقوم على علاقة الواحد ـ العديد بينهم وبين القبائل، إذ يجب على الصالح الولي أن يتوسط بين العديد من القبائل أو الأقسام القبلية. وفي الوقت نفسه، يتكاثر الصلحاء، رغم أنهم لا يملكون قاعدة تعاقب لاتخاذ قرار حول توارث الدور والوظيفة. فقاعدة الإرث بين الصلحاء هي نفس القاعدة السائدة بين القبائل، وهي متطابقة بين الإخوة. على أن هناك افتراضاً وحيداً دقيقاً لصالح الأبناء المباشرين، وهو افتراض ليس حاسماً بالتأكيد.

إذاً كيف يُقرّر التعاقب؟ في العقل المحلي، الله وحده هو الذي يقرر وسيكون أمراً افتراضياً فعلاً بالنسبة للرجال أن يقرروا أين ستتدفق البركة.

سيُظهر الله اختياره عن طريق امتلاك المختار الصفات الحاسمة للهدوء والكرم الذي لا حدود له والضيافة والثراء.

بطبيعة الحال، هناك في الحقيقة، نوعٌ من الاختيار اللاواعي من طرف رجال القبائل هو الذي يقرر التعاقب. وباستخدام هذا الابن وليس ذاك، وباستخدام هذا النسل وليس النسل المقدس المنافس، يختار رجال القبائل وينتخبون الابن المحدّد أو النسل بوصفه الولي الصالح «الحقيقي». لكن لا يعلن أو يعبّر بصراحة على أن صوت الله هو صوت الشعب. وصوت الشعب يُظهر نفسه عن طريق إيضاح امتلاك أو عزو امتلاك الصفات التي يُرى أنها علامات للاختيار الإلهي. والشخص الذي تستخدمه القبائل كولي صالح ويكرّم على هذا الأساس باستطاعته أن يكون هادئاً وأن يقدم خده الآخر مع الحصانة. والشخص الذي لا يُحترم بوصفه ولياً صالحاً سيجذب فقط العنف لو أنه تصرف بهذه الطريقة. أما الشخص الذي يُكرّم من طرف رجال القبائل بوصفه ولياً صالحاً فإنه سيستقبل العديد من العطايا وبإمكانه أن يتصرف بما يظهر كما لو أنه كريم بلا حساب. ولكنه مع ذلك يمتلك الصفة الأخرى للاختيار، أي الثروة. فالرجل، من ناحية أخرى، الذي لا يستقبل عطايا مناسبة من القبيلة لكنه يصرف كما لو أنه فعلاً ولي صالح سيُفقر نفسه ومن ثم سيظهر بشكل واضح أنه لا يملك الدّعم الإلهي.

لذا فإن اختيار رجال القبائل يستظهر نفسه ويظهر كما لو أنه اختيار إلهي. والعامل الشافع، بطبيعة الحال، هو التشديد على الخصائص الصالحة الخاصة بالهدوء والطمأنينة والكرم اللامتناهي. وامتلاك هذه الفضائل هو الاختبار: وبإمكان الشخص الحصول على هذه الخصائص فقط بالتعاون مع رجال القبائل. فنزعة الهدوء ونزعة حب الجمال بين الصلحاء لا يمكن تفسيرها بوصفها نوعاً من انتشار القيم أو بقائها، تلك القيم المشتقة من موعظة الجبل. فهي فطرية لدرجة كبيرة أيضاً ونتيجة واضحة بالضرورة للبناء الاجتماعي المحلي وللدور الذي يقوم به الصلحاء داخل ذلك البناء، وطريقة

عزو القداسة داخله. وهي لا تعمّم بأي حال لأبعد من الدور الذي يتطلبها.

لذا فإن كلاً من عملية صياغة المفاهيم وإيقاع الحياة السياسية مختلفان بين الصلحاء عن تلك الموجودة بين القبائل. فحياة الصلحاء السياسية هي لعبة بطيئة جداً للكراسي الموسيقية، يتم لعبها عبر أجيال ليس عن طريق إزالة الكراسي ولكن عن طريق الإضافة إلى عدد المتنافسين. والنجاح والفشل فيها هما من حيث المبدأ من أجل البقاء ويُنظر إليهما كنتائج لقبول فوق طبيعي أو إلهي. وعلى العكس، فإن الاختيار لمنصب الرئاسة بين القبائل يكمن في أيدي البشر وليس الإله، وهو لفترة محدودة فقط. وهناك اعتقاد بين علماء الأنثروبولوجيا مفاده أن رجال القبائل عموماً يرون ترتيباتهم القبلية كما لو أنها مكرّسة بقوى فوق طبيعية. ولا يرى بربر الأطلس الكبير الأمر كذلك: فهم يعرفون أن ترتيباتهم القبلية الخاصة هي ترتيبات دنيوية وتعتمد على إرادة البشر، ولديهم الأداة المفاهيمية التي تمكّنهم من أن يكونوا واضحين في هذا. وهذه الأداة، بطبيعة الحال، ليست مستمدّة من طرف فلاسفة علمانيين، وإنما هي مستمدّة ببساطة من حقيقة أنه من داخل مجتمعهم، هم بحاجة إلى أن يميّزوا بين العامل الإلهي في الحياة السياسية، والذي يمثله الصلحاء، وبين العامل الدنيوي، المكمل له والذي يمثلونه أنفسهم. وما يقرره الصلحاء، في الاعتقاد المحلي، هو انعكاس للإرادة الإلهية: لكن ما يقرره المجلس القبلي، وإن كان يستحق الاحترام بوصفه استمرارية لتقاليد الأسلاف، إنما ينبع من مصدر إنساني ويمكن في بعض المناسبات أن يتغير بشكل واعٍ ومقصود بالاتفاق أو الإجماع. وتوجد، مع ذلك، وظيفة إضافية يقوم بها الصلحاء بالإضافة للدور العظيم الذي يفون به بشكل واضح في البناء الاجتماعي ـ السياسي المحلي. وهذا الدور الإضافي هو تأمين وضع المجتمع المحلي في داخل النسق الإسلامي العام. فالصلحاء ليسوا مجرد صلحاء: إنما هم أيضاً في الاعتقاد المحلي، ورثة الرسول (صلى الله عليه وسلم). يعرف رجال القبائل أنهم في أعين سكان المراكز

الحضرية الحافظة للإسلام الفقهي القائم على الكتاب والسنة مجرد مبتدعين فسّاق، وفي أحسن الأحوال، لسوء الحظ، جهلة لا يعرفون الدين. ويعرفون أن المسلمين فقط لهم الحق في أن يملكوا الأراضي، وأن أي قبيلة يحكم عليها بأنها غير مسلمة سيجعلها ذلك عرضة للمبرر المُلزم لكافة جيرانها أن تحتلّها أو تجرّدها من ملكيتها. صحيح، أن سكان المدينة لا يملكون الوسائل لحرمان سكان قبيلة جبلية أو صحراوية من أراضيها، لكنه بإمكانهم أن يشجعوا قبائل أخرى على الاتحاد في فعل عدواني ضدها. لذا فإن كل قبيلة تحتاج، أو على أي حال ترغب، أن تُظهر مكانتها ووضعها الإسلامي. وهم لا يمكنهم على أي حال أن يُظهروا ذلك عن طريق المعرفة بالقرآن، فهم أميّون، لكنهم يمكن أن يُظهروا ذلك عن طريق تبجيل واحترام أولئك الذين يُفترض أنهم من خلف الرسول صلّى الله عليه وسلم ممن استقروا بينهم، ممن ساعدوا على ضمان الحدود القبلية وممن ساعدوا بطرق أخرى القبائل على إدارة شؤونها.

إذن، هذه وظيفة إضافية للذرية المقدسة. وإن كانت الذرية المقدسة غالباً ما تُدمج بالتصوف، فإن حياتها الحقيقية ووظيفتها ليس لها كبير علاقة بالتصوف ونشر الأفكار الصوفية (على العكس، قد تستمد بعض الممارسات المفترض أنها صوفية من تقاليد قبلية ومن أساليب قبلية في الرقص وهكذا).

والنظام السياسي الذي يقتسبم فيه صلحاء دائمون وهادئون الدور السياسي مع رؤساء قبليين منتخبين ومدنيين ومتعطشين للنزاع إنما هو دور جميل ومن الناحية البنيوية، كافٍ في حد ذاته. لكنه ليس كافياً من الناحية المفاهيمية في حد ذاته. فمفاهيمياً، ذلك النظام السياسي موجّه ـ من طرف الغير وينظر إلى العالم الإسلامي الأوسع. أما من الناحية الروحية، فإن الذرية المقدسة عبارة عن أسياد المسيرات. فهم يمثلون دين التقليد المركزي للمجتمع الأوسع لرجال القبائل، وهم يضمنون إدماج رجال القبائل في هذا النظام السياسي. وكما وُصفت (أي الذرية المقدسة)، فإنها تساعد رجال

القبائل أيضاً على تجنب أن يكونوا تحت الإمرة المادية للقادة العسكريين، عن طريق إعطاء الاستمرارية والاستقرار لنظام يملك بخلاف ذلك فقط قيادة سياسية دنيا.

كيف يظهر هذا التوجّه المحلي المغاير بشكل محدّد؟

تختلف أشكال الظهور من حيث النوع، فهي موجودة معاً بين رجال القبائل وبين الذرية المقدسة. ولنأخذ، كنموذج بسيط، بعض الأساطير المنتشرة بين واحدة من أكثر قبائل الأطلس تخلفاً ووحشيةً وجهلاً بالدين معاً، وهي آيت عبدي من آيت سوشمان. فعندما أقول إن هذه القبيلة بالذات متخلفة ووحشية وجاهلة بالدين، فإنني أشير إلى صورة نمطية واسعة الانتشار ليس فقط بين من هم من خارج المنطقة، مثل السكان الحضر ومن يشبهونهم، وإنما ما هو منتشر أيضاً عنهم عند القبائل الأخرى داخل المنطقة نفسها والأهم من طرف القبيلة نفسها. ورغم أن كافة القبائل الجبلية دون تمييز قد تظهر كما لو أنها شهوانية وعنيفة وهرطقية ومتوحشة بالنسبة للبرجوازي الفاسي، لكن ما إن تكون وسط القبائل حتى تجد، كما هي العادة غالباً، أن بإمكان من له معرفة محلية أن يمتلك معرفة بفروقات وتفاصيل دقيقة إضافية. فقد يظهر رجال القبائل جميعاً كما لو أنهم متوحشون من المنظور الفاسي، لكن للعارف ببواطن الأمور، بعض رجال القبائل أكثر توحشاً من غيرهم بل وبالذات هم كذلك بحسب تقديراتهم الخاصة.

آيت عبدي في نهاية الطريق، حرفياً ومجازيّاً، أو بالأحرى، تجاوزوا نهاية الطريق بمسافة كبيرة، إذ لا توجد طرق سالكة على الإطلاق تذهب إلى هضبتهم البعيدة المنعزلة والحجرية الوعرة. وحتى في يومنا هذا، لا يمكنك الوصول إليهم إلا مشياً على القدمين أو على ظهور البغال، ومن المتعذر الوصول إليها في الشتاء. أما استعارة أو مجازاً، فإنهم في نهاية الطريق، إذ بإمكان كل الناس تقريباً أن يزدروهم بوصفهم متوحشين، وبالنسبة لما أعرفه

ليس هناك من هم أشد توحشاً بحيث يمكنهم أن يزدروهم أو ينظروا إليهم على أنهم دونهم، وإن وُجد البعض ممن يتساوون معم في هذا الاعتبار.

والمثير هو أن آيت عبدي أنفسهم يرون هذا الرأي أيضاً. وهناك أسطورة رائجة بينهم وعنهم وهي أسطورة موحية على وجه الخصوص. والأسطورة تقريباً معروفة لكل طفل من آيت عبدي كما أن شخصية بابا نويل معروفة لكل طفل في المجتمع الغربي مثلاً.

ونص الأسطورة كالتالي: ظهر أستاذ زائف يدرّس الإسلام، هو في الحقيقة يهودي. ولقد استُقبل استقبالاً حسناً منهم واعتُبر قائداً دينياً حقيقياً وعاش بينهم عيشة رغدة كفقيه، أي، مُعلم وكاتب للقرآن الكريم. لكنه لم يكن يفقه شيئاً في العلوم الدينية على الإطلاق التي كان من المفترض أن يعلمها، لكنه لم يسمح لجهله هذا أن يظهر: فبدلاً من تلاوة القرآن، كان بكل بساطة يردد بنغم بعض أسماء الأماكن المحلية المعروفة، منهياً تلاوته بالكلمات التالية: أطلعكم على وطنكم أو أرضكم، يا رؤوس الحمير - اشوفوا نئغيل (بالبربرية). ورغم هذه الشتيمة الصريحة، أخذ الأمر من آيت عبدي بعض الوقت لتعريته واكتشاف زيفه - ولا تهمنا بقية الأسطورة هنا.

لاحظ النقطة الجوهرية في القصة :فهي توضح، بطبيعة الحال، خداع ومكر وقلة أدب الكفّار - الأجانب، لكنها توضح أيضاً، وفي الواقع تلقي الأضواء على، غباء وسذاجة وجهل أهل آيت عبدي أنفسهم بأمور الدين تماماً. لكنهم مع ذلك هم أنفسهم من يروي القصة!

وهذه ليست الأسطورة الوحيدة التي يعرضها سكان آيت عبدي كنوع من علاقة ساخرة عن صورتهم وتاريخهم. فهناك قصة أخرى، واسعة الانتشار شعبية وهي معروفة بينهم وبين جيرانهم بوصفها قصة معلم الدين البذيء، وتتعلّق برجل يدعى أوحميش وزوجته تودا لحسن، التي أطلق عنادها ومشاكستها سلسلة من ردود الفعل القاتلة عن الثأر والقتل، وجميعها تبدأ بخناقة تافهة حول مرعى. وفي الواقع محرم بين آيت عبدي قص هذه

القصة، على افتراض أن مجرد سردها سيأتي بفأل سيئ وربما بتكرار مثل هذه الوقائع أو الأحداث، لكن في الوقت نفسه القصة معروفة جداً لدى الجميع. ومغزى الحالة هو: نعرف أنه لا ينبغي أن نتعارك وألا نكون معتادين على النزاع، ونعرف في الوقت نفسه بشكل جيد تماماً كل ذلك لكننا نحن على هذه الصورة (نحن كذلك).

وهناك أسطورة أخرى ـ وهذه تُحكي عنهم وليس بينهم ـ وهي تشرح لماذا وجدوا على هذه الهضبة الحجرية الجرداء: ويعود السبب إلى أنهم قاتلوا بعنف سلطانهم الحق، مولاي الحسن (الإشارة إلى ملك يحمل هذا الاسم في القرن التاسع عشر وليس للحسن الثاني الملك الحالي). وهو تفسير غريب، طالما أنهم على أي حال ليسوا القبيلة الوحيدة، أو حتى الأكثر أهمية، ممن انضمت إلى مقاومة محاولات ذلك الملك / الحاكم للتغلغل في الجبال. ولكن فيما يخص هذه الأساطير غالباً، الشرح تفاضلي، نوعاً ما: فما يعد شرحاً في حالة ما قد لا يعد كذلك في حالة أخرى. فالشروحات لا تُعمّم.

وما يهمنا بطبيعة الحال هو أن الأسطورة تؤكد مرة أخرى الاعتراف بقيمة ـ الإذعان للدولة المركزية ـ وهو في الحقيقة ما لا يمارس من طرف القبائل التي تُعيد رواية القصة (أو بالأحرى، لم يكن يُمارس حتى أجبرهم العالم الحديث على ممارسته، بطبيعة الحال الأسطورة تعارض المركزية المفروضة في ظل الظروف الحديثة).

ربما كان كافياً ما أوضحنا من هذا النوع من الاتجاه من مفارقات ـ الذات أو السخرية منها، ومن العلاقة الساخرة مع صورة الشخص ذاتها، كما ظهرت في الأساطير الرائجة بين القبائل. وتصبح الحالة أوضح وأكثر تفصيلاً بين الذرية المقدسة.

وهنا نظمت الطبيعة حالة تجريبية جيدة. ومع الإبقاء على كل العوامل الأخرى ثابتة، عدا عامل واحد فقط متغير، كما لو كان لمصلحتنا. وهذا

المتغير المستقل هو: القرب من السهل ومن ثم القرب من المراكز الحضرية التي يشع منها الإسلام النصوصي والتطهري والإصلاحي.

وفي الأطلس الأوسط، هناك عدد من مراكز القداسة، والمستوطنات المقدسة التي تعمل كمراكز قداسة، ومراكز الوساطة أو الشفاعة، ومراكز الحج، للقبائل المجاورة. ومن طرق عديدة، هذه المراكز متشابهة جداً بعضها مع بعض (وإن اختلفت في الحجم والتأثير أو في سمة أو أكثر من هذه السمات). وفي وصفها ينبغي حقاً أن تشبه بعضها بعضاً، طالما أن لجميعها نفس السلف: في داخل منطقة واسعة جداً من الأراضي الجبلية حيث يتداخل الأطلس الأوسط مع الأطلس الكبير، نجد أن معظم الصلحاء، وتقريباً كل الصلحاء ذوي التأثير هم من نسل ولي مؤسس واحد هو سيدي سعيد احنصال. وهم، أو يعتقدون أنهم، من أصل ونسب واحد، وإن كان ذلك لم يمنع من قيام منافسة مريرة شرسة بينهم.

ولكن كما ذُكر، هم منفصلون جغرافياً، فهم عموماً يعيشون على حدود مهمة بين القبائل. بعضهم في قلب الجبال بينما آخرون يعيشون غير بعيدين عن طرف السهل. ومن أجل المقارنة، فإننا سنأخذ في اعتبارنا التعارض الدراماتيكي بين زاوية احنصال الرئيسية التي أقامها المؤسس، وبين زاوية أخرى تقع نوعاً ما إلى الشمال وأقرب إلى السهل تدعى زاوية تيمجا.

يتفق صلحاء كل من الزاويتين على نقطة واحدة مهمة تتعلق بالمعتقد والأخلاق ـ وهي أن الرقص (أهدوس) غير أخلاقي وغير إسلامي. وهذه النقطة مقبولة شائعة في كافة أرجاء المغرب وحصلت على دعم ومصادقة حركة الإصلاح الإسلامي. وفي الوقت نفسه، هذا النوع من الرقص قائم على أسس متينة وشعبية جداً كجزء من فلكلور القبائل البربرية. وقضية الرقص أخذت لوناً عاطفياً يشبه ما كان لقضية المسرح بالنسبة لمتطهري القرن السابع عشر. وما يجده المسلمون الحضر ومن يقعون في دائرة تأثيرهم مفزع هو أنه أثناء هذا النوع من الرقص القبلي، يتداخل الرجال

والنساء، بل إن بإمكانهم أن يرقصوا والكتف إلى الكتف! وردة الفعل هذه كان يشارك فيها القائد اليساري العظيم المهدي بن بركة، الذي اختطف لاحقاً ويُعتقد أنه قتل، ذلك القائد الذي كان نصيراً عظيماً لإعطاء المساواة للمرأة. فعلى سبيل المثال، رفض وبشكل ساخر مقولة أن تعدد الزوجات في الإسلام مقبول لأنه مجرد صيغة شرعية / قانونية للتعدد غير الرسمي الشائع بين الأوروبيين، من خلال عاداتهم في اتخاذ عشيقات. وكما عبّر عن وجهة نظره، أن تعدد الزوجات، سواء أكان قانونياً أم غير قانوني، هو خطأ. وكنتيجة لنشاطه القومي، سجن الفرنسيون المهدي بن بركة ووضع رهن الاعتقال الاحترازي بين إحدى قبائل الأطلس الكبير، آيت حديدو. وأثناء اعتقاله في منطقة الجبال الواسعة، كانت فرصته أن يشهد هذا النوع من الرقص. ولكن حتى هو، اليساري التقدمي، صُدم، كما أخبرني لاحقاً، من هذه الرقصات ومن إمكانية انخراط النساء، حتى المتزوجات منهن فيها!

ربما يوضح ذلك المشاعر العميقة الكامنة في هذا الرفض للرقص القبلي. وعلى أي حال، وحتى نعود لذريتنا المقدسة: الزاويتان، زاوية المؤسس وزاوية تيمجا اتفقتا على أن الرقص غير مناسب على الإطلاق. وفي وقت ما، ربما قبل بداية القرن العشرين عقد أعضاء المستوطنتين المقدستين اجتماعاً مشتركاً لمناقشة مثل هذه القضية الدينية ودون غيرها من القضايا الهامة، وفي أثناء ذلك الاجتماع قررا أنه من الآن فصاعداً، بوصفهم مسلمين طيبين وخلفاء للرسول (صلى الله عليه وسلم)، سيتوقفون عن الرقص. وفي حقيقة الأمر، أن زاوية تيمجا ومريديها حافظوا على امتناعهم عن الرقص وحرمان أنفسهم من ذلك حتى يومنا هذا، على الأقل لحد فرض وتغريم أي عضو من أعضاء زاويتهم ممن يُقبض عليه وهو يرقص. ويمكننا أن نحدد تاريخ الاجتماع الذي تمت فيه الموافقة على ذلك، والأحداث التي تلت ذلك بشكل تقريبي، فلقد وقعت عندما كان رجل يدعى أحمد ولد أحمد قائداً لهذه الزاوية وكانت فترة قيادته قد تزامنت مع مرور الأب دوفوكو

بالمنطقة التي تقع تحت تأثير الأحنصال وإن لم يكن قادراً على زيارة هذه الزاوية بالذات، إلا أن مرور الأب دوفوكو بهذه المنطقة قد حدث في عام 1883 أو 1884.

وكما ذُكر، فإنّ صلحاء تيمجا ومجموعتهم التزموا بالمبادئ التي تم الاتفاق عليها. وإن لم يلتزم بها تماماً أصحاب الزاوية المؤسسة. فمباشرةً بعد الاتفاق، ولد طفل ذكر في إحدى الأسر القيادية. ولم تستطع أسرته التي أفرحها ذلك وأقاربهم أن يمنعوا أنفسهم، وهكذا وفي وقت قصير، كما سيتوقع من كانت له معرفة أو دراية بعادات أصحاب الزاوية المؤسسة، قاموا يرقصون وكأن أمر الاتفاق لا يعنيهم على الإطلاق.

بطبيعة الحال هذا الخروج غير المؤدب على القانون المقدس وانتهاك الاتفاق الموقّر لم يمضِ دون أن يُلاحظ. فمثل هذا الخروج على تعاليم الدين وانتهاك الاتفاق الموقر معاً كان وقعه عظيماً جداً على رجال تيمجا، ولقد قاموا بعد ذلك بإعلان الحرب على أبناء عمومتهم المتفسخين وغير المتدينين والمحبين للّهو. وقيل إن الصراع والثأر استمرا سبع سنين (وذلك رقم مشبوه يوحي، إضافة إلى قرائن أخرى أن القضية برمتها الآن بين حدود التاريخ والأسطورة). وفي النهاية توقف الصراع بتدخّل وتوسط القبائل المحيطة المحبة للثأر. المفارقة هنا في هذه القصة بطبيعة الحال لا يمكن أن تغيب عن فطنة القبائل أو الصلحاء، إذ كان على القبائل المتمردة والمتوحشة والمحبة للثأر أن تمارس ضغطاً أخلاقياً قوياً وأن يتوسطوا لإنهاء العنف القاتل بين صلحاء مقدسين ممن كان عليهم بالضرورة وبشكل أساسي أن يكونوا مسالمين.

وعلينا أن نضيف أن هناك سمة أخرى للحالة واضحة جلية لكافة الأهالي المحليين: لم يقتنع الجميع بالمناسبة الفقهية للصراع بين المركزين المقدسين. لكن مع ذلك، «فالكل يعرف» بأنه بغضّ النظر عن أن قضية الرقص قد تكون موضع شك عاطفي، إلا أن السبب الحقيقي الكامن خلف

الصراع كان التنافس بين الزاويتين على التأثير والنفوذ ـ وهو تنافس عادة ما كان يُضبط داخل الحدود المفروضة بالنزعة السلمية التي يلتزم بها الصلحاء، والتي تسامت على تلك الحدود.

والقصة برمّتها قصة تعليمية لعدد من الأسباب أو وجهات النظر. فهي تصور موافقتنا العامة بالصورة التالية: كل من له علاقة يؤيد ويقبل رسمياً القيم التي يعتقد أنها قيم الإسلام الحضري والمركزي، كما يظهر في فاس بالدرجة الأولى. وبالذات تلك القيم التي تمنع الرقص، وليس هناك من عدم اتفاق على مستوى المصادقة النظرية.

لكن البعض يقع تحت ضغط للموافقة على هذه القيم أكثر من غيره. فمجموعة زاوية تيمجا أقرب من طرف السهل، وبعض القبائل التابعة لها على طرف السهل. بعبارة أخرى يجب عليهم أن يرضوا القبائل التابعة القريبة أيضاً من المراكز الحضرية ذات الدعاية الدينية، وعليهم أن ينافسوا من أجل الحصول على مرضاة القبائل التابعة مع قادة دينيين آخرين، بعضهم في الحقيقة حضر، ممن بإمكانهم أن يمثلوا قيماً ومثاليات أقرب إلى مثاليات العلماء النصوصية والتطهرية. ولتحقيق هذا التنافس والإجابة على آرائهم، لم يكن عند الصلحاء ومجموعاتهم أي خيار سوى محاولة تقليد هذه المعايير والارتقاء إليها.

أما الزاوية المؤسسة فلقد كانت في موقف مختلف تماماً. فهي أقدم من زاوية تيمجا وبالتالي تجاوزت طور التأسيس، لذا لا يجب عليها أن تعمل جاهدةً لتأسيس قداستها الخاصة. والأهم من ذلك أنها تقع في قلب عمق الجبال، على بعد مسيرة نصف يوم من مصادر المياه الصحراوية ـ الأطلسية الرئيسة. والقبائل التابعة لها على شاكلتها معظمها من قلب منطقة الجبال ومن المناطق الواقعة بين الجبال والصحراء. ورغم ذلك فإن هؤلاء الصلحاء بحاجة للتنافس على الأتباع مع الصلحاء الآخرين، وهم لم يكونوا بحاجة للتنافس مع أي مركز من المراكز الدينية الحضرية. بعبارة أخرى، المثاليات

التطهرية بعيدة وليس لها مستقر أو مؤيدون محليون. لذا لا غرابة أنه لا توجد قوة معارِضة أو نقيضة في قلوب رجال الزاوية المؤسسة، تعمل على مقاومة إغراء الرقص!

وفي السياق القبلي الصافي، كما يظهر في الزاوية الرئيسية، تتم المصادقة على القيم «المركزية» لكنها لا تُمارس. ويتطلب رجال القبائل المحليون الذرية المقدسة وتجسّد الإسلام من أجل التحكيم والتوسط والاستمرارية الاجتماعية وتسهيل أمر التجارة وغيرها وليسوا مهتمين على الإطلاق بالطهر والنقاء. بل هم على النقيض مهتمون في نوع من الغطاء لعدم الطهر. وإذا كان بإمكانهم أن يكون لهم صلحاؤهم المحليون الذين يرقصون مثلهم، لكنهم في نفس الوقت من ذرية الرسول، ولذا عندها بإمكانهم الادعاء بأنهم قريبون لمصدر الإسلام بنفس القدر الذي يدعيه سكان المدينة المتعلمون بل أكثر. وبتلك الطريقة، يمكننا أن نعطي الشرعية لمكانة الفرد الإسلامية ونستمر في الممارسات القديمة وليس بالضرورة أن يشعر الواحد بأي توتر جدي على الإطلاق.

لكن الأمور تصبح مختلفة نوعاً ما عندما نصبح أقرب إلى السهل أو عندما يمارس العالم الحضري لسبب أو آخر ضغوطاً أكبر وأقوى. فالصلحاء الذين توارثوا مكانتهم في زاوية تيمجا لا يزالون يمارسون نفس الوظائف كما يمارسها أبناء عمومتهم في الزاوية الرئيسة، لكن عليهم أن يمارسوا ذلك في سياق جزئي عرضة لتأثير السهل.

لذا فإن نفس المثاليات مُدّعاة في المكانين، لكن الطريقة التي يتم التوصل فيها إلى تسوية مع متطلبات الحياة القبلية تختلف بحسب الظروف.

لنأخذ مثالاً آخر توضيحياً، في المساحة الواقعة تحت تأثير أحنصال هناك أسطورة شعبية وهي تروى غالباً بتفاصيل مختلفة. سأسمي هذه الأسطورة قصة «صانع المَلك».

بطل القصة سيدي محمد نوت بابا، سلف فصيل ثانوي من الصلحاء

داخل الزاوية الرئيسة. وإذا كانت هذه الأسطورة صحيحة، فإنه عندها يكون قد عاش في نهاية القرن السابع عشر. تبدأ القصة أثناء حكم السلطان مولاي رشيد. ويظهر أن هذا السلطان بعث رسوله للصالح ليسأله عن كيفية حصوله على هذا القدر الكبير من القداسة والولاية. ولقد أدهش الولي الصالح مبعوث السلطان عن طريق إظهار قوى إضافية لولايته، مثل جعل بغل يلد بغلاً. وفي المقابل طلب الولي الصالح من السلطان أن يحرّر بعض رجال القبائل ممن ينتمون للقبائل التي ترتاد الزاوية وكان السلطان قد سجنهم. لكن السلطان رفض طلبه، عندها قرر الولي الصالح الواثق من نفسه أن يُعاقب السلطان ببعض الوسائل السحرية. لذا دق «تاغوست» سحرياً في الأرض. وتاغوست هو قضيب من المعدن يُستخدم لربط الحيوانات وعندما يسمر في الأرض فإنه يصبح شديد الشبه بالقضيب (الذَكَر) في الشكل والوظيفة. وتستخدم الكلمة أيضاً لتعني «قضيب الرجل». على أنني لن أتوقف كثيراً عند الجانب الفرويدي الواضح والمحمّل بالمعاني في القصة.

ونتيجة لدق التاغوست في الأرض، واجهت المملكة فترة اضطراب وتوفي مولاي رشيد في آخر الأمر. ولم يكن ذلك أسوأ ما في الأمر: فقد تلا موته واحدة من فترات الحكم الانتقالية الفوضوية التي ليست غير مألوفة في المغرب.

وعندما فشل السلطان المنتخب، مولاي إسماعيل في تجاوز هذه الصعاب جاء إلى الولي الصالح يطلب نصحه وتوجيهه. وبقي في الزاوية الرئيسة لأيام وتقدم بطلبه. ويظهر أن الولي الصالح، اقتنع بقوة حجة صاحب الطلب، فقدم له نصيحة في النهاية. ولا يهمنا هنا تفاصيل هذه النصيحة ومغامرات السلطان إسماعيل في تنفيذها، لكن هذه التفاصيل تشمل وصوله إلى التاغوست السحري وسحبه من الأرض، كما خطط له الولي الصالح الذي وجد نفسه بعدها في تلك اللحظات في فاس، تطالبه الجماهير أن يكون ملكاً!

وإذا ما أخذنا التلميحات الفرويدية في مسألة تحرير التاغوست، فإن الأسطورة تُعد نموذجاً رائعاً لقصة «أرض اليباب»، حيث يعتمد سلام وغنى المملكة على حيوية وفحولة الملك. لكن هذا الجانب ليس ما أرغب في إبرازه.

والجانب المثير من وجهة النظر الخاصة بموضوعنا هو نوع من العباطة الإيديولوجية في القصة. فالهدف الظاهر للقصة ومغزاها واضح: إذ قُصد منها الرفع من شأن النسل (الذرية) المقدس المحلي، عن طريق تحويله وسلفه، على عكس كل التوقعات التاريخية، إلى صانع ملوك وحَكم في قضية سياسية في العاصمة البعيدة، فاس (والأسطورة لا تاريخية لدرجة أن السمة البارزة لهذه الذرية المقدسة هي استقرارها واستمراريتها في أرضها الجبلية وغيابها، في الأساس، عن التدخل أو التأثير على السياسة في المراكز الحضرية للبلاد. والأمران قد يكونان متصلين).

وهذا هو الهدف الوحيد الواضح جداً لكل من يروي القصة: والقصة تُظهر مكنونها صراحة، وسيكون من المستحيل تقريباً إعادة رواية القصة دون تقمص هدفها الأخلاقي. لكن مع ذلك، تصادق القصة في بساطتها على الشرعية المطلقة للملكية المركزية، التي ليست لها قوة تأثيرية محلياً والتي تحدّاها رجال القبائل المحليون، وتخلصوا جماعياً من ربقة سلطتها. فلم يكن رجال القبائل يدفعون ضرائب لفاس ولم يستقبلوا موظفين من طرفها: وإذا ما حاول البلاط السلطاني والجيش دخول مناطقهم، فإنهم كانوا يقاتلون لإيقافه. ولكي يرفعوا من قدر صلحائهم المحليين الصغار ومن قدر صلتهم بالإسلام، يعيدون رواية القصة مظهرين كم كان تأثير الصلحاء حاسماً. لكن مع ذلك فإن إعادة رواية القصة، يعني دون شك الاعتراف بالسلطة المطلقة للمراكز. مع ذلك لا تشير القصة إلى أن بطلها، الولي الصالح، كان ينبغي أن يصبح هو نفسه سلطاناً: وإنما تشير من طرف بعيد أنه بتلك الوسائل السحرية كان قادراً على تمكين السلطان أن يحكم بفعالية.

وتوضح هذه الأساطير والأحوال المختلفة، وإن لم تكن في حد ذاتها تبرهن بطبيعة الحال، الغرض الأساسي من هذه المقولة: إن الإسلام يشمل أنواعاً مختلفة من البنى الاجتماعية، وبينما العلماء هم تعبيره النهائي والأهم وهم بعبارة أخرى بلاطه الدستوري، لكن مع ذلك فإن العديد من هذه البنى الاجتماعية، وبالذات القبلية منها، لا يمكنها أن تتقبل أو تستخدم هؤلاء العلماء الفقهاء وتحتاج مراسي أخرى للدين. ومن هذه المراسي الذرية المقدسة المتطورة جداً بين البربر، وإن كان لها ما يشابهها عند غيرهم. وترتبط هذه الذرية المقدسة بروابط المصطلح وحتى التنظيم للفرق الصوفية الحضرية، لكن ورغم التشابه في المصطلح وأحياناً في العلاقات التنظيمية، فإن الظاهرتين مختلفتان تماماً في الطبيعة والوظيفة. لذا لا يفسّر الكثير بأي إشارة تبسيطية إلى انتشار الأفكار الصوفية. ومن المهم أن نفهم تماماً ماذا يفعل الصلحاء وماذا يعنون في هذا السياق. ففي حالة الذرية المقدسة الجبلية فإن معرفتهم بالأفكار الصوفية أو اهتمامهم بها محدود جداً. وما يقومون به وما يعنونه يمكن أن يُفهم فقط بالإشارة إلى القبائل التي يقومون على خدمتها.

لكن بينما لا تشبه هذه الذرية (النسل) العلماء الحضر، وهم عاجزون للأسف عندما تطبق عليهم المعايير المعلنة أو التي تمارس من طرف العلماء، لا ينبغي أن يُنظر إليهم بوصفهم معادين لهم بشكل واضح لا لبس فيه. فدورهم هو غامض جوهرياً أو أساساً. فهم يجب أن يخدموا أهدافاً قبلية أو أهدافاً غير حضرية، لكنهم يجب أن يربطوا القبائل أيضاً بعالم الإسلام الواسع وذي الميول الحضرية. وهم يخدمون معاً أهدافاً محلية وقبلية وهوية إسلامية عالمية. وهم يعيقون انتشار الإسلام الصحيح والرسمي، بصورة ما، عن طريق إعطاء رجال القبائل عذراً للادعاء بأنهم مسلمين صحيحي الإسلام فعلاً، وأنهم يملكون فعلاً الإطار المؤسسي للعقيدة، لكن مع ذلك وفي الوقت نفسه، يُبقون الباب مفتوحاً للدعاية للإسلام «النقي» عن طريق المصادقة عليه في أثناء تلك الممارسات نفسها التي تنحرف عنه.

الفصل الخامس

القداسة والطهورية والعلمانية والوطنية في شمال أفريقيا: دراسة حالة

إن أكثر المؤسسات الاجتماعية المميزة للحياة الدينية في شمال أفريقيا هي الولي، وشخصية الولي. ولأن الإسلام لا يقبل التبتُّل والرهبنة، فإن الأولياء يتكاثرون ويشكلون سلالات نسب وأسر حاكمة. ولا يمكن تسمية ذلك «بالمحاباة»، فالولي في شمال أفريقيا لا يحتاج إلى أن يوصي بتوريث قواه الروحية إلى ابن أخيه، إذ لا يوجد سبب يحول دون أن يكون له أو يحول دون الاعتراف، بأن له ابناً. إضافة إلى ذلك، لا يوجد استنكار أو رفض يرتبط بمثل هذا التعاقب الأسري، إذ الجدارة الروحية والدور الروحي يتوقع أن ينتقل داخل الأسرة من سلفٍ إلى خلف. لكن مثل هذه الأنساب الروحية الوراثية، إن جاز أن نسميها بذلك، ليست الرابطة الوحيدة الممكنة بين الأجيال المتعاقبة من الشخصيات ذات الولاية: فهناك أيضاً الأنساب الروحية ـ الروحية التي تتشكل فيها الصلات ليس عن طريق علاقات أب ـ ابن وإنما عن طريق شيخ ـ مريد. لذا فإن الأولياء الأحياء والأموات، أصحاب الكرامات والصلاح المعروف، مرتبطون بشبكة معقدة تتضمن نوعين من أنواع «القرابة».

فالأولياء ليسوا جميعاً من نوع واحد، بطبيعة الحال. ومن الأطياف المثيرة ما يقع بين الأولياء الريفيين والحضر، إذ يعمل النوع الأول في سياقات قبلية ويعمل الآخر بين سكان المدينة. ولا يزال من الممكن ـ وإن لن يظلَّ كذلك لوقت طويل ـ دراسة عمل ووظائف الأولياء الريفيين بالملاحظة. ولقد قمت بشكل متقطع في الخمسينيات بدراسة نسب سلسلة أولياء، وسأقوم بنشر النتائج في كتاب آخر. ومن أجل المقابلة، قد يكون أيضاً من المثير والمفيد أن ننظر إلى الطريقة التي يعمل بها الأولياء الحضر، لكن عند منتصف هذا القرن وبالقدر الذي بقي من هذه الظاهرة ـ ودون شك، بقي بعض الشيء ـ كان من الصعب جداً إن لم يكن من المستحيل دراستها. وعلى أي حال، مثل هذه المحاولات كالتي حاولت القيام بها في هذا الاتجاه لم تكن مشجعة لي وإنما محبطة.

لحسن الحظ، ظهر حديثاً كتاب جمع قدراً لا بأس به من التوثيق عن الولي الحضري[1]. ولقد كتب الكتاب من وجهة نظر الاهتمام بالدين بحدّ ذاته، وليس الدين كتنظيم اجتماعي. والبحث الحالي هو محاولة لتفسير المادة المقدمة في ذلك الكتاب سوسيولوجياً ووضعها في مقابل الصورة العامة لدور الدين في شمال أفريقيا، تقليدياً وفي الحالة الانتقالية.

دينياً، الشاطئ الجنوبي المسلم للمتوسط هو نوع من الصورة المرآوية للشاطئ الشمالي الأوروبي. فأوروبا هي، أو كانت، العالم المسيحي. وداخل إطار المسيحية الغربية، تعودنا على التعارض بين التقليد المركزي والكنائسي والكنائس المنشقة المنحرفة والفرق التي، حتى وإن أصبحت كبيرة الحجم، تبقى صغيرة مقارنة بالكنيسة الأم. وللتقليد المركزي بعض السمات المعروفة: أن له تراتبية هرمية، وأنه يستخدم التوسط الشخصي بين المؤمن العادي والله، وأنه يميل إلى عبادة الشخصية أو الشخصيات، وله نفوذ ريفي

(1) Martin Lings, *A Moslem Saint of The Tewentieth Century*, London, 1961.

قوي، ويشدّد على الطقوس ويستخدمها بشكل واسع وكبير، ويدمج قدراً كبيراً من الخرافات والشعائر الريفية أو يتسامح معها، ويملك تنظيماً اقتصادياً يعتمد، على الأقل جزئياً، على تبرعات المؤمنين ويحقق الاحتياجات العاطفية للمؤمنين به. وعلى النقيض، تميل المجموعات المنشقة المنحرفة إلى التخلي عن التوسط الشخصي، والطقوس، وما يرتبط بالعقيدة من المشاعر والحساسيات، والتخلي عن الهرمية، ويميلون إلى أن يكونوا طهوريين، ويؤكدون على الكتاب ومن ثم على التعليم بدلاً من الاعتماد على الوسطاء والطقوس وما إلى ذلك.

وكل هذا معكوس في شمال أفريقيا. فالتقليد المركزي هو الذي له الخصائص «البروتستانتية / المعارضة» ـ وهو تقليد بدون رجال دين بالمعنى الكامل للكلمة (وإن كان غنياً بالفقهاء) وبدون التوسط الشخصي، تقليد اعتمد على المدن التجارية ويؤكد على التعليم والعلم، ويكون أحياناً عنيفاً مع العبادات الشعبية والقائمة على الأضرحة. ولقد كانت الفرق المنحرفة هي الهرمية وهي التي تستخدم التوسط الشخصي مع الله وتنغمس في طقوس غنية جداً وتعتمد على عبادة الشخصية وهلمجراً.

إضافة إلى ذلك، في أوروبا ذات الدول القوية والحرية الراسخة منذ زمن طويل بعيداً عن القبلية، كانت الكنيسة الأم ولا تزال تشكل نوعاً من تجسيد الدولة (وإن لم تكن دائماً متجسدة). أما في شمال أفريقيا حيث كانت الدولة ضعيفة والنزعة القبلية قوية، فقد كانت الجمعيات الدينية المنحرفة عينات من تجسدات القبائل (وإن لم تكن دائماً مجسدة لها).

هذا هو الواقع في ظل التجانس الديني الظاهري في شمال أفريقيا. وإحصائيا، إذا لم نأخذ في اعتبارنا الأقليات الأوروبية واليهودية، كل سكان شمال أفريقيا تقريباً هم مسلمون سنيون مالكيون (الاستثناء الوحيد المهم هو الأقلية الإباضية، التي لها سمات بروتستانتية قوية بحيث يمكن نعتهم بكالفينيي الإسلام والذين تمكنوا بسبب التجارة، من تأمين معيشتهم من

قاعدتهم الصحراوية في المزاب وفي قاعدتهم في جزيرة جربة. وهذه المجموعة تنتظر ماكس فيبر آخر لدراستها. ولا تزال هناك بعض البقايا غير المالكية من النخبة التركية). لكن هذا التجانس الظاهري إنما هو مظهر سطحي. ويوجد بداخله الآن، كما في الماضي، عالم غني ومتنوع من الروابط الدينية، ومن تقاليد القداسة الحية، التي استمرت وتكاثرت بسبب أنساب سلالات الأولياء الحقة والروحية. . . فالأولياء الذي يمكن أن نجدهم على الخريطة الأوروبية من القديس أندروز إلى القديس تروبويز لم يعودوا يمثلون تقليداً اجتماعياً حياً. فخريطة شمال أفريقيا أغنى بالسادة / الأولياء من خريطة أوروبا فيما يخص الأولياء، لكن نوعية الشخصية المكرسة في المكان والعتبة المقدسة لا تزال موجودة في الحياة.

لكننا هنا بحاجة إلى بعض التعديلات التوضيحية. في السنوات الحديثة، حتى في شمال أفريقيا وُجد انحسار في هذا النوع من الحياة الدينية الشعبية، فالاقتلاع من الجذور وعملية التصنيع، وموجة جديدة من النزعة الإصلاحية الإسلامية والتطهرية وأخيراً الوطنية، قلّلت جميعها وبشكل مهم من مدى وأهمية هذه التمظهرات الدينية. وفي هذا الاعتبار، هناك تعارض صارخ مع ما هو عليه الحال في غرب أفريقيا. فهناك عُرف الأوروبيون بالمسيحية ،ولذا فإن كل أشكال الحياة الدينية المسلمة يمكن أن تستمر في الازدهار، سواء كانت سنية (أرثوذكسية) أم لا: لم يصطنع أي منها بارتباطه بالقوى الاستعمارية. أما في شمال أفريقيا فلم يكن التبشير بالمسيحية مهماً: طالما أن نشاط أو عمل القوة / السلطة الاستعمارية على جماهير الأهالي كان عن طريق الدين، إلا انه لم يكن عن طريق المسيحية وإنما بشكل أكبر عبر التقاليد الدينية العتيقة والمنقسمة. ولهذا السبب جزئياً، كانت عملية البعث أو الصحوة الوطنية تعنى انحساراً للأولياء وبالذات الفرق والطرق. وهي اليوم في طريقها إلى الزوال: وربما أصبح قريباً ذلك اليوم الذي سيصبح فيه استخدام كلمة «سيدي» في خريطة شمال أفريقيا، على غرار

كلمة «القديس» في الخريطة الأوروبية، مجرد صدى لشكل ماضٍ من الحياة.

وباستثناء المحتلين الفرنسيين والأسبان، ليس للأوروبيين عموماً كبير ارتباط بهذا النوع من القداسة ـ على الأقل لبعض الوقت (يوجد ضريح ولي خارج طنجة، أصبح ولياً لمقاومته أو محاربته الإنجليز حينما كانوا يحتلون المدينة ـ وبطبيعة الحال كرس عدد أكبر من الأولياء لمحاربتهم البرتغاليين). وفي القرن العشرين، ربما اتصل العديد من الأوروبيين بهذه الأشكال من الحياة الدينية في شمال أفريقيا، في السيرك، أكثر منه بأي طريقة أخرى: فجنوب المغرب يصدر بهلوانات سيرك، ومن غير المعروف عموماً أن هذه الأشكال هي شيء بين عشيرة وصنف لها تعزو مهارتهم إلى الولاية (أو الكاريزما أو البركة المبثوثة) عن وليهم...

وأدبيات هذا الموضوع في الإنجليزية محدودة جداً (وربما كان أهم ما صدر حول الموضوع كتاب أعده إنجليزي تزوج امرأةً تنتسب لتلك السلالات الولية ـ اميلي شريفة وزان، ورائعة سوسيولوجية ـ هي الدراسة التي قدمها إيفانز برتشارد للطريقة السنوسية)، ويعد كتاب لينغز إضافة مرحباً بها كثيراً. فالسيد لينغز مهتم بالدين والتصوف بوصفهما كذلك، وليس مهتماً على وجه الخصوص بالتمظهرات الاجتماعية لذلك. لكن هذه الحال تجعل المادة العلمية السوسيولوجية أكثر أهمية: فهي مجموعة بشكل غير واعٍ للذات تماماً.

ولد الشيخ أحمد العلوي في مستغانم في غرب الجزائر عام 1869، وتوفي عام 1934. ولقد كان نموذجاً مثيراً جداً لتقليد حي للقداسة كما فهمها سكان شمال أفريقيا. ويعلق لينغز أن الشيخ بقي غير معروف كلياً «خارج حدود التصوف الإسلامي». ولكن ضمن تلك الحدود حصل على شهرة كافية ليلفت اهتمام الدارسين الفرنسيين المعنيين بدراسة التصوف، وعلى وجه الخصوص أ. بيرك وماسينيون. ولقد نشر بيرك مقاله عن الشيخ بعد عامين من وفاته بعنوان «صوفي حديث» *(Un Mystique Moderniste)*.

والمدهش أن هذا المقالة ذكرت كحقيقة أسطورة مناقبية عن رحلات الشيخ المفترضة في الشرق، بما في ذلك الهند. وهي أسطورة مناقبية ملفقة، وكما قال عنها لينغز وبشكل كريم جداً «هذه السنوات العشر في المشرق هي حلم أكثر منها حقيقة. . . (لكن في المقابل) هي ما كان الشيخ سيختاره لنفسه لو أن قدره كان بيده». وكرم لينغز يدل على وجود نوع من الرخصة الصوفية التي تسمح بقدر من الغموض في التفريق بين الرحلات الحقيقية والخيالية. وفي تجربتي الشخصية، يدمن أولياء شمال أفريقيا بالفعل الرحلات الصوفية إلى الأماكن المقدسة في الحجاز، رحلات غالباً لا تعتمد على وسائل المواصلات العادية (وإن تمت الاستعانة أحياناً ببعض الأجنحة الطيارة لهذا الغرض) وبسرعة مذهلة. وكما يعلق لينغز، في سياق آخر، يزور المتصوفة المدينة روحياً كل صباح ومساء، ويظهر أن التمييز بين الانتقالات المادية والروحية غير واضح أو مشوش.

ويجادل لينغز دراسة مبكرة لـ أ. بيرك، لكن ليس على أنها لم تكن نقدية بشكل كافٍ في استخدامها للمادة العلمية: وإنما يجادلها بخصوص جعل الرحلات الروحية كما لو أنها «حلم»، لذا فإن رأي بيرك موضع النزاع بأن الشيخ كان ينوّم مريده مغناطيسياً أمر مقبول، لكن أعيد تفسيره على أساس التأكيد على أنه استسلام من طرف المريد، كما هو حال «الجثة أو الميت في يد الغاسل»، يفترض مسبقاً «تياراً روحياً نشطاً جداً» وأدى في النهاية إلى فهم روحي مستقل من طرف المريد. واختلاف السيد لينغز الفعلي مع بيرك إنما هو حقيقة أن بيرك يصف السيد بالحداثي. وكان الشيخ، في رأي لينغز، على النقيض «محافظاً جداً وبشكل أساسي». بل ويمضي لينغز ليقول إن ما يسمى «بحداثة» الشيخ على ما يظهر ليست بأكثر من سعة عظيمة في اهتماماته الروحية.

ويقودنا هذا، من الخارج، إلى أكثر الأمور إثارةً عن الشيخ: ونقصد بذلك موقفه حول مدى البدائل الممكنة من المواقف الدينية. ومن وجهة نظر

سوسيولوجية، إن هذا المدى وطبيعة البدائل والمعارضات وأوجه التشابه فيها، هي الأكثر أهميةً وإثارة. وتقابل حياة الشيخ تقريباً الفترة التي كانت هيمنة الفرنسيين على شمال أفريقيا في أوجها، الفترة التي كانت فيها الجامعة الفرنسية مفروضةً بشكل آمن على الحياة المسلمة. والحياة المغربية السابقة على الفترة الفرنسية، حينما كان الأولياء قادةً ضد الكفار، انتهت تقريباً: فعام وفاة الشيخ كانت أيضاً السنة التي انتهت فيها آخر مقاومة أو معارضة قبلية يقودها صوفي للوجود الفرنسي في شمال أفريقيا. ولقد بدأ الشكل الجديد، أو ما يمكن تسميته بذلك، والذي قدمت فيه النزعة الطهورية الإسلامية أساس وطنية حديثة في حياته، لكن جوانبها الوطنية والسياسية لم تكن بعد واعدة حينما كان هو في عز نشاطه، وفي ظل السلبية أو التعاون من جانب الأولياء، مع الفرنسيين. ومن الغريب أننا حينما نتأمل المسألة نجد أن أصولهم التاريخية لا تكمن فقط في التصوف وفي ممارسات القبائل البربرية وإنما وبنفس القدر في الطرق الصوفية العسكرية التي كانت تقاتل المعتدين النصارى، في نوع من مكافىء المسلمين للصليبيين، فرسان مالطا وغيرهم... ولكن في حياة الشيخ نفسه وفي زمانه ما عادت الجوانب العسكرية في الماضي وفي المستقبل تؤدي أي دور.

ومن الصعب الموافقة على ما ذهب إليه لينغز Lings من صفات لموقف الشيخ (على أنه بشكل أساسي «محافظ»)، وعلى أي حال من الناحية السوسيولوجية، لأن لتلك الصفات أساساً أهمية ومصداقية روحية. ويوافق لينغز على بعض الادعاءات الصوفية بشكل خصوصي ـ ومنها بشكل ملاحظة أن الصوفية ليست في الواقع تطوراً متأخراً في الإسلام، وإنما، إن فهمت بشكل صحيح، موجودة في أقوال النبي. وإضافة إلى ذلك، فإن لينغز يتعاطف مع نوع معين من الانتقائية الصوفية، ويذهب إلى مدى أبعد من حدود موضوع دراسته، أي الشيخ نفسه. وموقف لينغز الشخصي هو نوع من «يا متصوفة أديان العالم اتحدوا». ويقتبس مؤيداً، عبارة للبابا بيوس

الحادي عشر مفادها أن للمسلمين الحق في الخلاص، ويوصي بإعادة تفسير كلمات السيد المسيح «لا أحد يأتي إلى الأب إلا عن طريقي» بحيث تشمل افاتارات الهندوس والبوذيين[2]، الخ. (ورغم أن ذلك يسمح بالمعنى الظاهري والإقصائي المفيد في تبنيه في مقابل المواقف المنكفئة على الذات السائدة لدى الأوروبيين والساميين العاجزين عن اتباع أي دين بشكل جدي ما لم يؤمنوا بأنه الدين الوحيد الصحيح أو أنه الدين الذي له امتياز استثنائي). وهو يقارن الشيخ بالمتصوفة الهنود، والهنود الحمر، والصينيين. ويقدم لينغز بعض الملاحظات المثيرة على المزايا النسبية، من وجهة نظره، للمسيحية والإسلام: «إن أحد امتيازات المسيحية هو أن لديها سلطة روحية تتكون من أقلية صغيرة من الرجال» ـ لكن لسوء الحظ تم دفع هذه الأقلية بعيداً بعيداً إلى ركن ناءٍ من الأمة بحيث يصعب عليها أن تعمل ومن هذا الركن يظهر أحياناً أنها تبرز عن طريق إشباع شهوة الاهتمام بالسفاسف. وفي المقابل، «أحد امتيازات الإسلام عدم وجود جمهور عام فكل مسلم يمكن بمعنى من المعاني اعتباره قسيساً أو رجل دين» لكن النقيض المقابل هو «وجود عدد كبير من أشخاص محدودين ممن يتخيلون أن الدين برمته في قبضتهم...».

القضية بالضبط هي المساواة بين المؤمنين. فبينما ينكر التقليد المركزي في المسيحية ذلك، والهراطقة يؤكدون عليه؛ فإن التقليد السائد في الإسلام يؤكده والمبتدعة ينكرونه. ومن وجهة نظر لينغز، لم يكن الشيخ منحرفاً: سواء في سِماته كصوفي (ذلك لأنه يرى التصوف موجوداً في الإسلام منذ البداية) ولا في سعة اهتماماته الروحية المتسامحة (إذ الصدق موجود في العديد من الأديان، والاعتراضات الحصرية هي مجرد تلبيسة لمصلحة الأوروبيين والساميين المنكفئين على ذواتهم). وانتقائية الشيخ، إن أمكننا أن نضيف، هي بطبيعة الحال مجرد أمر عابر، ومفتوحة للنقاش كما فعل لينغز:

(2) هذا يذكرنا بإيمان كانط أنه حينما طلب المسيح الحب، كان لا يقصد ما قاله وإنما نوع آخر من تبسيط (نقد العقل العملي).

الذي يخبرنا في صفحة (82): على سبيل المثال، بأن الشيخ بوصفه ميتافيزيقياً دقيقاً ونفاذاً، كان قادراً أيضاً على المواءمة بين التعددية والتوحد في ظل مفهوم الثالوثي. . . لكنه رفضه برغم ذلك، إلا أن فهمه لذلك الأمر جعل بعض خصومه يرون أنه يتبع أو يؤمن بذلك الرأي. ومن المثير أن ترى نقضاً صارماً بوجهة نظر شائعة عامة ـ ولا شك أن معتقدات في مثل هذه الصعوبة ينبغي أن يؤمَن بها لتُفهم.

إنّ هذا النوع من الانتقائية الدينية التي يدعو لها لينغز بشكل مفتوح ويمتدحها الشيخ بشكل أكثر حذراً، هو بطبيعة الحال ذو دوافع نبيلة، ومنها الرغبة في تفادي الحصرية واللاتسامح وفي الوقت نفسه أن يقطع الشخص نفسه عن تقاليد مكثفة وغنية لدين معين. أو بعبارة أخرى، هي محاولة للجمع بين وجهة النظر التماثلية والمتسامحة للأديان من الخارج، الكامنة في التعددية الحاضرة القائمة على فكرة وحدة المجتمع البشري مع الادعاءات الحصرية التي يظهر على الأقل أنها جزء من بعض الأديان حينما ننظر إليها من الداخل. مثل هذه التوفيقية تعد ظاهرة مثيرة في حد ذاتها: فهي كامنة في حركات مثل الأحمدية، والأمثلة الأكاديمية لها غير معروفة. وسواء أكان يمكن جعل مثل هذه التوليفات مقبولة منطقياً من قبل أولئك الذين لا يشاركون الشيخ بصيرته الميتافيزيقية الدقيقة والعميقة للأمور، أمر لست متأكداً منه. وعلى أي حال، حتى لو سلمنا بهذه الافتراضات، فإن الشيخ لم يكن، على المستوى الروحي، مبتدعاً بسبب كونه صوفياً، ولا بسبب اهتماماته الواسعة العديدة.

لكن على مستوى سوسيولوجي بدلاً من روحي، يجب علينا أن نأخذه كما ظهر لمعاصريه، بغض النظر عما إذا كان أولئك المعاصرون قد ضللوا. فمن وجهات نظرهم أو منطلقاتهم، كان يظهر أحياناً باعتباره مبتدعاً (بل حتى من وجهة نظره المتأخرة، كان مبكراً في مهنته الروحية)، وهو لم ينف أو ينكر منطلقاتهم ووجهات نظرهم، ذلك لأنه جادلهم كتابة وعلى أساس

شروطهم. ولحسن الحظ من وجهة نظر أولئك الذين يهتمون بالجوانب الدنيوية والاجتماعية في حياة الصوفي، يحتوي الكتاب على معلومات غنية ومستنيرة عنها. وهذا ليس موجوداً في تعليقات لينغز ولا في القصائد الدينية التي يوردها الكتاب وإنما في سيرة الصوفي الذاتية الطويلة نوعا ما، والتي تم تقديمها. ولقد تم العثور على هذه الوثيقة ضمن أوراقه بعد وفاته. وهي تبدو ذات مصداقية عالية وتشكل بالنسبة لي أكثر أجزاء الكتاب إثارة.

ويخبرنا كتاب ديني حرّره واحد من مريدي الشيخ، أن الشيخ قبل أن تحمل به أمه، رأت النبي في منامها. ويبدأ وعي الشيخ بذكرى أنه لم يتلق تعليماً غير تعلم قراءة القرآن على يد والده، ويقول إن قدرته على الكتابة بقيت دون المستوى المطلوب. ولقد أجبرته الظروف الاقتصادية أن يترك الكتّاب (المدرسة القرآنية) حينما وصل إلى سورة الرحمن. (لا يذكر بتواضع أن ذلك يعني أنه قد حفظ تسعة أعشار المصحف غيباً. بطبيعة الحال من يعرفون المصحف يدركون ذلك مباشرة. أما من لا يعرفون ذلك، فإن لينغز لا يوضح الأمر لهم بجلاء). أما الضغوط التي منعته من الاستمرار في تعلم العشر المتبقي فإنها قادته ليصبح إسكافياً. ولقد خفف عمله من حاجة أسرته. ويخبرنا الشيخ أنهم من قبل لم يكن لديهم ما يعيشون عليه، لكن والده كان معتزاً بنفسه وهو ما لم يسمح له بإطلاع الآخرين على وضع أسرته (في الهامش يخبرنا لينغز أن جد الشيخ كان من أعيان مستغانم. وأن لقب «العلوي» ينبغي أن يرشدنا إلى أنه ينتمي إلى أسرة شريفة، أي من أسرة يتحدر نسبها من النبي ﷺ، وهذا أمر شائع كما هو حال الأسرة الحاكمة المغربية. ولا يؤكد الكتاب على أن هذا كان أحد ادعاءات الشيخ، وينبغي لنا أن نضيف أن عدد الناس الذين يدعون مثل هذا الادعاء، ويُقبل منهم ذلك، كبير جداً في شمال أفريقيا، بمعنى أن هذا أمر ليس على الإطلاق غير عادي).

ولقد فقد والده وهو ابن ست عشرة. وبقي إسكافياً لسنوات عمل

بعدها كتاجر. وان لم يكن معروفاً بالضبط نوعية التجارة التي عمل فيها. وتمكن سريعاً من اكتساب عادة حضور الحضرات والدروس الدينية مساءً. في البداية، أدى ذلك إلى قيام صراع بينه وبين والدته ـ التي عاشت حتى بلغ هو من العمر السادسة والأربعين ـ لكن لاحقاً قبلت بتوجهاته الدينية. لكن لم يكن كذلك حال زوجته التي اشتكت من دراساته المسائية وعادة إحضار شيخ معه إلى الدار، وطلبت الطلاق (ونحن نخبر بهذه الحادثة دون أن نخبر عن زيجات سابقة.)

وفي تلك الفترة كتب سيرته الذاتية، ومن الواضح أنه لم يكن يفكر كثيراً فيما درسه في دراساته المبكرة: لقد كان فقط يثمن تلك الدراسات لأنها أعطته بعض الانضباط العقلي ومكنته على الأقل من استيعاب بعض نقاط العقيدة. (وهو يشير إلى الالتماعات الصوفية التي قدرها لاحقاً بالعقيدة).

وكان أول اتصال له بالجماعات الدينية الروحية ربما مع أكثر الطرق الصوفية غرابة وشهرة في كل شمال أفريقيا، الطريقة العيساوية. إذ تستخدم بين أتباع هذه الطريقة رقية الحيات وأكل النار وممارسات أخرى على شكل واسع. ولقد أصبح الشيخ نفسه حاوياً (راقياً للحيات). لكن مع ذلك شاء الله أن تتفتح عينه عند سماعه لحديث نبوي ـ ولا يذكر الشيخ نص الحديث ـ مما جعله يلاحظ خطأ طريقته: فترك تلك الممارسات، لفترة عدا رقية الحيات (ولم يقدم سبباً لهذا الاستثناء). ويظهر أن هناك مرحلتين في انفصاله عن الأتباع العيساويين، وإن لم يقل ذلك بعبارات صريحة واضحة: إذ يقول إنه في البداية تجنب الممارسات وذلك بالاعتذار من إخوانه، لكن يقول أيضاً إنه كان يرغب أن يبعد الطريقة برمتها عن ذلك أيضاً. ويفترض أن الابتعاد باستخدام الأعذار تلاه محاولة تحويل زملائه في الطريقة.

وهكذا فإننا نرى الشيخ في الأجزاء المبكرة من قصته يتأرجح بين قطبين من الحياة الدينية المسلمة، بين الجانب الباطني المتخصص من

جانب، والجانب المساواتي السوي من جانب آخر. وتقييمه لتعليمه المبكر يضعه بوضوح إلى جانب الفهم الباطني الروحي، لكن رفضه للممارسات العيساوية المتطرفة والمتخصصة، والسبب الذي قدمه لرفضه، يشير إلى منطلقات متعارضة.

وبعد أن يخبرنا عن انخراطه مع المتطرفين الطقوسيين من أفراد الطريقة العيساوية، يحدثنا عن مقابلاته مع أستاذه الحقيقي. وهو قد سمع عنه بالفعل فيما يتعلق بعلاج ناجح لمرض في طفولته، وذلك بالحصول فقط على حجاب من هذا الشيخ. وها هو الآن يقابله مرة أخرى، وعلى ما يظهر بالمصادفة، وإضافة إلى أنه كان شريك الشيخ وصديقه (أي شيخنا). وتدريجياً وقع تحت تأثيره وحصل على التعليمات والتشجيع، بما في ذلك أخبار المستقبل (التنبؤ بالمستقبل) بالاستبطان الروحي، من الأستاذ. ومن ثم أقنعه الأستاذ بعدم الاستمرار في الممارسة العيساوية التي بقي عليها، رقية الحيات، وذلك عن طريق ضرب المثل من خلال حكاية (فالحية هي جسد المرء، أي روحه، وهي سامة وكلها ضغائن ولا تستحق أن ترقى)، رغم أنه لا يحمل احتقاراً لمؤسسي الطريقة العيساوية على ما يظهر ـ فيما يتعلق بالتنبؤ بالتسيّد الروحي للمريد وذلك في شكل مقولة أنه في يوم ما سيكون سيخلُفُ المؤسس.

ويظهر أن التعليم تكوّن أساساً من تعلم حفظ وقراءة الأوراد وذكر اسم الله الأعظم. ولا يسجل الشيخ أي أسف على تركه رقية الحيات، لكنه ناضل حينما طلب منه أستاذه أن ينقطع عن حضور دروس نظامية في علم الكلام. «لم يأمرني بأمر كان من الصعب علي أن أطيعه فيه كأمره ذاك». (هناك ملاحظات أخرى تلقي الضوء على علاقات السلطة بين الأستاذ والمريد، ولاحقاً يصبح المريد شيخاً له مريدوه). ولقد كان للأستاذ رأي تحقيري في الدروس الصعبة المعقدة. ولقد توصل المريد إلى أربعة عزاءات: ربما كانت المعرفة الصوفية أعلى من تلك التي تفتقد الآن، وأن

الحرمان كان مؤقتاً، وأنه قد أخذ لتوه قسم الطاعة، وربما كان لتوه وُضع على المحك، كما درج عليه الشيوخ على ما يظهر. لكن هذه التعزيات أو الآراء «لم توقف ألم الأسف» الذي كان يشعر به داخله.

فبدلاً من المعرفة الكلامية (اللاهوتية) كان يعطى تدريباً صوفياً. والطريقة الرئيسية المستخدمة كانت «ترديد اسم واحد من أسماء الله بتمييز بصري لحروفه حتى ينقش في خيال المريد (الطالب). وبعد ذلك يطلب منه أن ينشرها ويكبرها حتى تملأ كل الأفق. ويستمر الذكر بهذا الشكل حتى تصبح الحروف كالنور. وبعد ذلك، تعجز الكلمات على ما يظهر عن وصف الخطوات التالية. وسيصل المريد إلى النور المطلق وسيسمح حصوله عليه بالعودة إلى العالم العادي، لكن بعد أن يكون قد تحول بسبب النور أو اللمعة السابقة».

وبعد النجاح في التدريب الصوفي، سُمح للشيخ أن يعود إلى دروس الدين (علم الكلام) الرسمية من طرف أستاذه، وحينما فعل ذلك، قال:

«وجدت نفسي مختلفاً تماماً عما كنت عليه من قبل فيما يتعلق بالفهم. فأنا أفهم الآن الأشياء مسبقاً قبل أن ينتهي الشيخ الذي يقوم بشرحها لنا من تفسيره. ومن نتائج الذكر/الدعاء أنني فهمت أكثر من المعنى الحرفي للنص».

والجزء التالي المقتبس من السيرة الذاتية يحتوي على استطراد فيما يتعلق بتطور أستاذ الشيخ نفسه ـ فرحلاته في المغرب وارتباطه بأستاذه ووضعه داخل إحدى الطرق ونسبها الروحي. (فكما أن قبائل شمال أفريقيا منظمة حول سلاسل نسب، كذلك هو حال الطرق الصوفية المنظمة على أساس سلاسل نسب روحية. وهذه الأنساب مثلها مثل الأنساب القبلية والفعلية، تميل إلى أن تكون «انقسامية» ونقصد أنها تملك نموذج شجرة نسب. على أن سلاسل النسب الروحية يمكنها أحياناً، خلافاً للأسباب الفعلية ذات خط النسب الواحد، أن تتدفق مع بعضها البعض. فهناك اندماج

كما أن هناك تفرقاً على أساس خريطة الأسلاف: فالشخص قد يكون له أكثر من أب روحي). وهناك أيضا توهمات مهمة بالنسبة لمخاطر وصعوبات مثل هذه الارتباطات والانتسابات الصوفية: ففي أوقات مختلفة حاسمة في مهنته، قد يرى الأستاذ، على أساس المعارضة والتنافر أو من وجهة أخرى على أساس الفرصة، أنه من الضروري أن يغير استراتيجيته من عملية الاستقطاب من أجل الهِداية إلى الصمت الإجباري والعودة مرة أخرى إليها. وكل واحدةٍ من هذه التغيرات في الخط الجدلي، إن أمكننا أن نقول ذلك، تنذره وتقوده بالظهور في منامه من طرف النبي (ص) أو من طرف ولي من الأولياء المشهورين، ولقد صاحب الأولياء أحيانا واحد من أقارب الأستاذ الفعليين، ربما كمقدم وضامن.

وفي هذا الوقت كان قد تم إدخال الشيخ في طريقة الأستاذ وأصبح مهيأً لاستلام مريدين جدد. وهكذا فلقد كان شريكه وصديقه، الذي بالرغم من أنه كان يركز على المحافظة على استمرارية العمل على ما يبدو: فلقد علق الشيخ ممتناً بأنه بدونه، ما كانت التجارة لتستمر. ولقد أدت نشاطاته الخاصة إلى جعل المتجر شبه الزاوية أكثر من أي شيء آخر.

ولقد جاءت الأزمة الرئيسية في حياة الشيخ، بعد خمس عشرة سنة من خدمة أستاذه، حينما توفي الأستاذ. ويخبرنا الشيخ أنه قبل وفاة الأستاذ وضع الله في قلبه (أي الشيخ) الرغبة في الهجرة. وهو لا يقدم دافعاً لهذه الرغبة بشكل دقيق بأكثر من الفساد الأخلاقي في بلاده. وهكذا وجد نفسه مقسّماً بين الرغبة في الانتقال وواجبه في البقاء مع أستاذه المريض. لكنه مع ذلك قام، قبل وفاة أستاذه، بتسييل ثروته... الخ. لكن حتى وفاة الأستاذ لم تحل الصراع: وقامت صعوبات بسبب الحصول على الرخص من السلطات الفرنسية وبعدها مرض ووفاة زوجة الشيخ. وكانت مع ذلك المشكلة الرئيسية الآن هي حاجة القسم المحلي للطريقة أن يجد خلفاً للأستاذ.

لم يعين الأستاذ خلفاً له. والشيخ نفسه، الذي ربما كان أيضاً مشغولاً بزوجته التي تعاني من سكرات الموت أو لأنه كان لا يزال مصمماً على الهجرة ولأنه أيضاً كما يقول، كان راضياً بقبول ما يتوصل إليه بقية أتباع الطريقة من قرار، لم يشارك في النقاش الذي كان دائراً حول الخلافة. ولقد ثبت أن هذه المناقشات كانت «غير حاسمة» وأنها «نوعاً ما جدلية». ويلمّح الشيخ إلى أن الأمر كان كذلك لأن الأعضاء يعرفون أنه كان مصمماً على الهجرة (يقصد أنه لم يكن هناك مرشح آخر على ما يظهر يمكن أن يقبل من الجميع). عندها اقترح صديقه القديم وشريكه في التجارة، الذي اشترك في المناقشات، اقترح أن يؤجل القرار، على أمل أن يتمكّن بعض الإخوة في الطريقة في هذه الأثناء من التوصل إلى رؤية أو رأي سديد. وفي هذه الأثناء وقبل اليوم المحدد للقرار تم التوصل إلى عدد من الرؤى وكلها ـ أو كل ما سجّل منها لاحقاً عندما أصبح وليهم أي ولي طريقتهم هو الشيخ ـ تشير إلى أن الشيخ ينبغي أن يكون الخليفة على الطريقة. والأستاذ، الذي حينما كان على قيد الحياة رفض أن يسمي خليفته (ربما على أساس المبدأ البارنكسوني القائل بأنه يتم الاحتفاظ بالأتباع داخل الطريقة على أساس الخوف من ارتقاء منافسهم وعلى أمل أن يكون كل واحد منهم هو الذي سيعين)، وأعلن أن مثل هذا الأمر ينبغي أن يبقى في يد الله، عوّض عن عدم اتخاذه قراراً في حياته بإعطاء العديد من النصائح والتوجيهات بعد موته. فلقد كان الأستاذ يظهر في رؤى (أحلام) للعديد من مريديه ليعلمهم بالخليفة المناسب: ويظهر أن الاعتراضات اللاهوتية (الدينية) التي كان يشعر بها في حياته والتي حالت دون هذه الوظيفة لم تعد قائمة بعد وفاته. وهذه الرؤى، على فكرة، بعيداً من أن تملك وضوحاً وحيويةً عظيمة، يظهر أنها كانت تتبع «حالة يقظة تامة دون أي عملية وسيطة للصحوة»: كان السيد لينغز يعلم ذلك عن طريق أحد مريدي الشيخ الذي كان له اتصال مباشر معه. وهكذا فإن الخلافة تم تقريرها لصالح شيخنا.

وإذا كان لنا أن نظن بوجود دوافع سياسية في خطط الشيخ للهجرة،

فإن هناك احتمالين يفرضان نفسهما: **أولهما** أن التهديد بالهجرة كان وسيلة للضغط على الإخوان في الطريقة للوصول إلى قرار، **وثانيهما** أن الخطة قدمت البديل في حالة الغش (تميل الطرق الصوفية التي من هذا النوع وبشكل مستمر إلى التوسع وأن تتشكل من عدد من المراكز المتباعدة: وقد يكون الشيخ فضَّل أن يكون رقم (1) في مستعمرة روحية بدلاً من أن يحتل رتبة أدنى في المركز المؤسس). ولكن سواء أكانت هذه الدوافع قائمة أم لا، يظهر أن الشيخ كانت تتملكه فكرة تجوال أصيلة ومستقلة. ويظهر أن الأمور سارت على ما يرام بعد صعوده إلى القيادة: فلقد قام الأتباع بالبيعة له (وقد أدخل لاحقاً أسلوباً جديد على ذلك) وجاء أعضاء المراكز الأخرى في أماكن أخرى أيضا ليتحدوا «باستثناء مركزين أو ثلاثة» وكما يقول، كانت هذه الوجوه «تحسب في نظرنا معجزة وكرامة من الله، إذ لم يكن لدي وسائل خارجية لأدخل في نطاقي أفراداً من أماكن مختلفة عديدة».

ومع ذلك، وفي الوقت المناسب بدأ في السفريات. ولقد تردد بين واجبه «مذكّراً» لأتباعه أو مريديه وبين رغبته في السفر، لكن بعد بعض الوقت حسم الأمر لصالح السفر، ولقد تم وصف سفرياته الفعلية كما حدثت دون ترتيب ظاهر: فهي تبدأ بالرغبة بزيارة بعض الإخوان الذين يقطنون مكاناً ليس بالبعيد من أجل العلاج من مرض. بعدها يقرر، بصحبة زميل، زيارة بعض الإخوان الآخرين في منطقة أبعد، ويستمر بعدها ليصل مدينة الجزائر باحثاً عن ناشر لأحد مخطوطاته (قد يفترض أحدنا أن إمكانية مثل هذا الرحلة يمكن أن تكون حاضرة في ذهنه منذ البداية، إذ يظهر أنه كان يحمل المخطوطة المطلوبة معه)، لكنه فشل في تحقيق هذا الغرض في مدينة الجزائر، لذا قرر ورفيق دربه أن يستمرا في السفر إلى مدينة تونس «حيث سيكون الأمر أسهل». في الواقع، أحرز بعض التقدم نحو نشر مخطوطته في تونس: بل إنه أيضاً حصل على بعض الأتباع الجدد لطريقته وكان يزور «العلماء والفقهاء والأعيان» بشكل مستمر.

ولقد أغرته فكرة القيام بالحج (إلى مكة) لكنه حرم من ذلك بسبب منع السلطات الفرنسية رعاياها المسلمين من الحج ذلك العام لانتشار وباء في الجزيرة العربية[3]. لذا بدلاً من الذهاب للحج ذهب إلى طرابلس، لزيارة أبناء عمومته الذين كانوا قد هاجروا إلى هناك. ولقد وجدهم في حالة جيدة ورخاء. وعلق موضحاً بأن البلاد كانت «مقصداً جيداً للهجرة، وإن سكانها يشبهون سكان بلاده تماماً في اللغة والطرق» (وهذا سبب غريب في ضوء الدافع المقدم سابقاً في الرغبة للهجرة ـ أي الفساد الأخلاقي في بلاده. وقد يكون من المفيد أن نلاحظ أن الأجزاء الغربية من شمال أفريقيا لها شهرة كبيرة ومن أوقات طويلة في تصدير الأولياء إلى منطقة طرابلس وبقية أطراف ليبيا، حيث تقدر مهاراتهم العالية. أما لماذا ينبغي أن يكون الأمر على هذه الشاكلة فليس بواضح).

ولقد دعاه شيخ تركي كان أيضا موظفاً حكومياً (يعمل في دائرة العائدات البحرية) للاستقرار وقدم له زاوية و«جميع المرافق التابعة لها». ووافق شيخنا ـ لكن السرد المقدم لا يقدم لنا ما تلا العرض والواقعة. بدلاً من ذلك، يورد سماع منادي المدينة يعلن عن تذاكر مخفضة إلى اسطنبول ـ وبعد رحلة شاقة صعبة يصل إليها. وبغض النظر عن خططه هناك، فإنه يتوصل إلى أن الوقت لم يكن مناسباً لها. وهنا فقط تقع التعليقات حول السياسة العامة التي يمكن أن توجد في سيرة الولي الذاتية. فلقد كانت زيارته إلى اسطنبول مباشرة بعد خلع السلطان عبد الحميد، وهو أمر لم يكن مصدر فرح له. بل على العكس، نجد أنه يدلي بتعليقات مريرة عن تركيا الفتاة وعن التدهور الذي ستصل إليه الأمور في ظل الكماليين، ولقد قرر أن هذا المكان (أي تركيا) لم يعد مناسباً له. وبالفعل، بهذا الوقت «لم يعد يهدأ له

(3) لقد كان العام هو 1909، ويظهر أن السيد لينغز أخطأ في الهامش عند الإشارة لهذا الحادث، حينما علق قائلاً إنه كان وباء في المملكة العربية السعودية ـ وكان يقصد على ما يظهر، في المناطق التي أصبحت أجزاء من المملكة العربية السعودية لاحقاً.

بال حتى اليوم الذي تطأ قدماه التراب الجزائري. . .، ويحمد الله على طريقة أهل بلده وبقائهم على عقيدة آبائهم وأجدادهم وأنهم يتبعون طريق السلف الصالح». وتنتهي السيرة الذاتية عند هذا الحد. وإذا ما تبعنا النعت الذي أطلقه بيرك على الشيخ بأنه «حداثي» فمن الواضح أنه لم يكن حداثياً متطرفاً. ويتساءل المرء ما كان يمكن أن يكون رأيه لو عاصر حركة التحرير الوطني.

هناك بعض الجوانب المهمة في حياة الشيخ الدينية التي لم تناقش في سيرته الذاتية. وأحدها اهتمامه بالخروج عن دائرة نظام الزوايا الدرقاوية. فيذكر لينغز، بشكل قابل للتصديق، أن أكبر وأعظم مشكلة كان على الشيخ أن يواجهها كانت من طرف رؤساء الزوايا الدرقاوية المجاورة ،الذين كانوا يغارون من نجاحه وتأثيره، وأن هذا الأمر أدى بأحد الرؤساء بعد حوالي خمس سنوات «أي بعد خمس سنوات من خلافته» أن ينصّب نفسه بشكل مستقل عن الزاوية الدرقاوية المركزية (الواقعة في المغرب). وكان هذا يعني خلعاً، أو على الأقل أنه لم يعد يعتبر، نوع البيعة التي، كما ذكر، هو نفسه أنه قد حصل عليها من أتباع ورؤساء الفروع التابعة لطريقته. والدافع لهذا الإعلان للاستقلال كان طريقة صوفية إبداعية (إذ عموماً تُفرق الطرق الصوفية في شمال أفريقيا بين بعضها البعض من خلال الطريقة التي يستخدمونها للوصول إلى الله). وكانت بدعة الشيخ هي تقديم ممارسة الخلوة ـ أي وجود خليّة يقضي فيها المريد الجديد وقتاً بعد أن يقسم أنه لن يغادرها لأربعين يوماً ويجب عليه ألا يفعل شيئاً، لكن يكرر وبدون توقف، ليل نهار، اسم الله، مشدداً على مقطع آه حتى ينقطع نفسه.

ويلاحظ السيد لينغز أن إعلان الاستقلال الروحي سبّب مشاعر سيئة عنيفة، وأن الشيخ فقد بعض المريدين الذين كان قد ورثهم عن الأستاذ. لكن جاء مريدون جدد، ويظهر أنه كانت هناك حالات زوايا كاملة انضمت إليه برمتها، برؤسائها وأفرادها معاً. وكان انتصار الشيخ الرئيسي هو في كسب

أحد أحفاد مؤسس الطريقة نفسه، كمريد له من الطريقة التي انسحب منها. وكان هذا الحفيد، على ما يظهر غير مهم في طريقة سلفه، إذ يذكر (في رسالة يقتبسها لينغز): حتى (مقابلة الشيخ) كنت مجرد سالك في الطريقة ولا شيء أكثر. ولقد فتح الشيخ عينه الداخلية وقاده إلى المعرفة المباشرة بالله، كما ورد في الرسالة المذكورة. بطبيعة الحال، اختيار الحرية على هذه الصورة، لا يمكن إلا أن يسبب الامتعاض بين أقاربه المغدورين: لكن يقول هذا الحفيد «لم ألتفت لمن لاموني من أفراد أسرتي لاتّباع الشيخ. . .».

ومن وجهة نظر لينغز، استمر العداء بين فروع الطريقة المختلفة لفترة وجيزة فقط، عدا «عند ولي أو وليين ممن كانوا يخشون من خطر فقدان تأثيرهم كلياً». لكن ومع مرور الوقت تمكن الشيخ من تفادي عدائية منافسيه فيما يتعلق بحق ـ العيساويين الذين هجرهم مبكرا، وفي حق الدرقاويين الذين انسحب من عندهم مع عدد كبير من المريدين ومن الأولياء بالوراثة ـ وكان عليه مع الوقت أن يواجه عدائية اليسار، إن كان يمكن تسميته بذلك، من أشكال الإسلام الجديدة المعادية للمتصوفة والأكثر سلفية وصرامة. ولقد تم القتال في هذه المعركة بشكل جديد نوعاً ما، عن طريق استخدام الكتيّبات والملصقات. فلقد أجاب الشيخ على هجوم على التصوف من طرف أستاذ في كلية الشريعة بتونس، وكان هجوماً يشبه صرخة ـ الحرب من عنوانه: «مرآة الأخطاء».

يظهر تعاطف لينغز بشكل واضح مع المتصوّفة ويرى أن آراء العالِم التونسي «مهلهلة وصبيانية» ويتعجب بأسف كيف أن الشيخ ما كان ينبغي له أن يُتعب نفسه بالإجابة عليها كلياً. ويلتمس له العذر بملاحظة أن الشيخ ربما أدرك أن هذا الهجوم له أهمية فيما هو أبعد من مؤلفهم هذا، فهو نوعاً ما بلورة لعدائية عامة لا يمكن تجاهلها. وإذا أدرك الشيخ ذلك فهو على حق. فالمستقبل ـ وإن لم يكن المستقبل البعيد ـ مليء بأمثال هؤلاء السلفيين والإصلاحيين من العلماء: وهم يشكلون قاعدة الوعي الوطني الحديث في

شمال أفريقيا في كفاحهم ضد الخصوصيات الدينية التي لأمثال الشيخ (وجيل الوطنيين الذي تكوّن على أيدي هؤلاء المفكرين قد استبدل بجيل آخر، تتنقل أفكاره بين بيكين/ وبلغراد بدلاً من مكة لكنّ تلك قصة أخرى).

ومن القضايا الخلافيّة بين السلفيين والمتصوفة قضية «الرقص» فالمتصوفة عموماً يستخدمون الرقص في سياقات طقوسية: والسلفيون يحرّمون ذلك، ويدعّون أن النبي ﷺ حرمه. واختلفت الآراء حول هذه النقطة وكما يلاحظ لينغز نفسه، وهو المتعاطف دائماً مع المتصوفة، يصعب عليه تصديق أن الصحابة لم يقوموا ببعض الحركات الإيقاعية التلقائية فيما كانوا يتلون أذكارهم المختلفة... ويذهب لينغز ليلاحظ، وبشكل مقنع جداً، أن هذه الممارسات قد دمجت «رقصات محلية تقليدية... كانت تجري في دماء المريدين ولها قبول عندهم» ففي منطقة وسط المغرب، حيث قمت بدراسة ميدانية في نفس الفترة التي كان فيها الشيخ يقوم بالإشراف على طريقته في الجزائر تقريباً، تحاربت قبيلتان (بالمعنى الحرفي والقرابي والمكاني) بسبب قضية السماح بالرقص هذه، ولقد مضى وقت طويل على أتباعهما قبل أن يصلوا إلى سلام مرة أخرى. وكان المعارضون للرقص الأقرب إلى المدن ـ أي إلى العلماء الحضر الذين كانوا يزورونهم بشكل متكرر من أجل «الإصلاح» والوعظ، أي قيامهم بمحاولة إقناعهم. أما أنصار الرقص فكانوا بعيدين في أطراف التلال، حيث كانت الرقصات المحلية محفورة بقوة في التقاليد.

أما النقاد، ومنهم كاتب كتاب «مرآة الأخطاء»، فيؤكدون وبصراحة، «أن من يعتبر الرقص حلالاً فهو كافر»: والشيخ لا ينكر موقفه العلني، لكنه يقول: «هل يمكنك أن تتخيل أن المتصوفة يعتبرون الرقص حلالاً على إطلاقه، كما أنت تقول بحرمته على الإطلاق؟ كان يجدر بالعلماء أن لا يفتوا في أمر حتى يعرفوا الدافع خلفه، حتى لا يُحرم ما أحلّه الله».

ويظهر أن هذا مقنع جداً: لكن لسوء الحظ يترك المؤمن دون توجيه

واضح بين المخاطرتين، إما أن يقع فيما هو حرام أو أن يعصي الله بتحريم ما أحله. وأسلم طريق على ما يظهر ألا يرقص لكن دون أن يحرم الرقص في الوقت نفسه. والعجيب في الأمر، أن هذا هو بشكل دقيق ما لم يفعله أي من طرفي النزاع. إذ كان بعضهم يرقص والبعض الآخر يحرم الرقص.

وهناك قضية أخرى قامت بين المتصوفة والسلفيين تتعلق باستخدام المسابح. صحيح أن استخدامها شائع مشهور وهو مميز للطرق الدينية، وبإمكاننا أن نشير إلى أنها طريقة روحية خاصة، الوِرد. لكن بالنسبة للسلفيين، فالحقيقة الحاسمة هي أن المسابح لم يكن يستخدمها النبي ﷺ ولا صحابته. ولقد أجاب الشيخ على كتاب «مرآة الأخطاء» مشيراً إلى أن الصحابة كانوا يعدّون ويسبّحون باستخدام نوى التمر والحجارة. وذكر كذلك أحاديث توضح استخدام حبل به عقد. وإذا أخذنا الحجارة والحبل المعقود، يمكننا القياس بأنه يمكن استخدام المسابح. ويا له من قياس قوي بالتأكيد!

ومن اعتراضات السلفيين على المسبحة أنها تشبه نوعا ما الصليب. وهنا لا يتمالك الشيخ نفسه: لكن هذا رائع، ما هو وجه الشبه بين المسبحة والصليب؟ غير أن «عين الكراهية لا ترى إلا أخطاء» (فعينُ السُخط تُبدي المساوئ). ويشير الشيخ، بانتصار، إلى أن الجسم البشري يشبه الصليب أكثر من المسبحة، لذا فإن على النقاد أن يعملوا وبشكل مستمر على إنهاء وجوده، أو على الأقل أن يعملوا على ألا يروا أنفسهم قط. . .

ولقد وصف النقاد كل من يستخدمون المسابح بالمنافقين، أي أن أتباع الطرق منافقون. ومحتوى وتيرة النقد الموجهة ضد الطرق مشابهة جداً للنقد الذي كان موجَّهاً ضد ـ البابوية في أوروبا. فقد ركز النقاد على النفاق والرياء ودافع الكسب وأنهم مبتدعة ولا سند لهم من الكتاب والسنة ولهم إضافات في الطقوس واستخدام الأضرحة والموسيقى (والرقص) والوسطاء. أما فيما يتعلق بالأضرحة، فإن الشيخ يدافع عن أتباعه ضد تهمة أنهم يؤمنون أن الشيوخ الموتى في الأضرحة لهم قوى تُعطي أو تمنع: فهم فقط يؤمنون،

كما يؤكد الشيخ، بأنهم مجرد وسطاء بين المؤمنين والله. والمثير جداً هو أن الشيخ يعترف بأنه في حالة روحية أعلى «تنتفي كل الوسائط». ويدافع عن استخدام الوسطاء فقط بالنسبة لأولئك الذين لم يصلوا إلى حالة أكمل.

وهكذا فإننا نراه يوافق ضمنياً على النموذج الديني البروتستانتي، والدفاع عن وساطة الأولياء والأضرحة باعتبارها مجرد بديل ثانوي بعد الدعاء المباشر، وكذلك نرى أيضاً أنه ليس مجرد صوفي فقط، فهو في دفاعه الجدلي عن الذات مستعد لاستخدام القياس وغيره من أدوات الجدل، إضافةً إلى مهارته وقدراته.

وفي كفاحه ضد الطهوريين من حركة الإصلاح السلفية هذه، بدأ الشيخ عام 1922 في نشر جريدة دينية أسبوعية، استبدلت بها أخرى عام 1926 بأخرى أوسع انتشاراً ومدى، وكانت الجريدتان تنشران في الجزائر العاصمة. وكانت الجريدة تستخدم للدفاع ضد اتهامات الطهوريين وبشكل موسع. وقد وجد حتى لينغز المتعاطف بأن طريقة الرد لم تكن رحيمة مع الخصوم. لكن مع ذلك، حينما تَقابل رؤساء تحرير الجريدتين ودعاة التغير من أصحاب الموقفين الدينيين عام 1931، كان اللقاء لطيفاً وتمت تغطيته على أنه كذلك في جريدة السلفيين. والتغطية السطحية تستحق الاقتباس:

«قدم الشيخ سيدي أحمد بن عليوه عشاءً حضره بعض أعيان مستغانم، إضافةً إلى حوالي مائة من طلاب الشيخ. وكان الشيخ شخصياً كريما ظريفاً لطيفاً جداً لدرجة أنه كان يخدم بعض الضيوف بنفسه... وبعد وجبة العشاء تُليت آيات من الذكر الحكيم وبدأ بعدها طلاب الشيخ بالأذكار... ولقد زاد من بهجة الليلة بين إنشاد الأذكار والمناقشات الأدبية... ومن بين الأمثلة العديدة للّطافة التي أظهرها مضيفنا الشيخ، أدهشني على وجه الخصوص أنه لم يشر إلى أي نقطة خلاف بيننا...».

من الصعب ألا نعتقد أن أسلوب هذه التغطية لم يتأثر، ليس فقط بالتقاليد الصوفية أو الطهورية، ولكن أيضاً بطريقة التغطية الصحفية للمناسبات الاجتماعية في الصحافة المحلية الفرنسية.

والسيرة الذاتية والوثائق التي عرضها علينا السيد لينغز تقدم لنا صورة ممتازة، وإن لم تكن كاملة تماماً، عن شخصية جزائرية دينية من فترة ما، وعن البدائل والفرص التي كان يتحرك من خلالها: كان الشيخ يقع نوعاً ما بين منتصف الطيف الممتد من أقصى اليمين ـ إذ جاز القول ـ من الأولياء الوراثيين وممارسات مثل رقية الحيات، إلى أقصى اليسار من السلفيين والقارئين الحرفيين للنص الديني والقائمين على أداء الشعائر بحذافيرها والرافضين للخرافات والداعين للمساواة بين المؤمنين. ولقد حارب على الجبهتين، فقد كان في شبابه يميل أكثر إلى اليمين وفي كبره سعى إلى مواجهة الهجمات الصحفية القاسية، وتحمل أعباء المحافظة على الأقل على علاقات مؤدبة، إن لم تكن ودية، مع «اليسار». ولم يكن يمتلك الطيف الديني قد امتلك بعد الأهمية الدينية التي سيحتلها بعد عقود: وإن كان من المفيد ملاحظة أنه في السنة السابقة على حفلة العشاء التي جئنا على ذكرها، أسس السلفيون في فاس حجر الزاوية للحركة الوطنية المغربية عن طريق تنظيم حركة معارضة ضد الدعم الفرنسي للممارسات الهرطقية القبلية. . . وتستحق الجوانب المختلفة لهذه الحياة الدينية أن تضاء في تفاصيلها الفردية اللافتة:

التنظيم: هناك سُلمية هرمية واضحة من شيخ ـ مقدم ـ مريد. ويختلف الانضباط نوعياً: فلم يكن المريدون الريفيون عموماً يُتوقع لهم أن يصبحوا متصوفين حقيقيين: «وحينما أمضى الشيخ أياما قليلة في الريف، حدث أن قدم عليه تقريباً كل أهالي الريف لزيارته ولكي يصبحوا من مريديه. فإذا لم يتطلعوا إلى أن يتبعوا الطريقة، فإنهم جاءوا للحصول على البركة».

لكن داخل السلم الهرمي، كان هناك نوع من تقسيم العمل. فلقد رأينا كيف، في ظل الأستاذ القديم، كان كلٌّ من الشيخ وشريكه قد وصلا إلى رتب عالية، لكن الشريك استمر في العناية بتجارته بينما الشيخ أهملها من أجل الدين. ولا ينتهي الهرم بمكانة الشيخ. يدخل الشيخ عالم الولاية على

أساس النسب الروحي، الذي في الوقت نفسه يضمه إلى مراكز أخرى، زوايا، يتخللها نفس النسب وتنحدر روحياً وجسدياً من شخصيات أعلى من نسب الشيخ الروحي. ومثل هذه الانتماءات تعني القبول أو الخضوع لها إذا كانت هذه الزوايا تقع نوعاً ما على «خط مستقيم» من المركز الروحي ـ إذا كانت المركز الأصلي المؤسس، الذي انطلقت أو شعت منه الممارسات الصوفية بالتحول إليه أو بالتعليم، أو إذا كان يقود بواسطة النسب (الحرفي) إلى المؤسس. ورأينا شيخنا يعلن استقلاله عن مثل هذا النظام، مقدماً حجة البدعة في أداء الطريقة الصوفية. وينبغى ألا نشك على الإطلاق أن هناك مصالح مرتبطة بذلك الاستقلال وبالإبقاء على زوايا تابعة. ومن الصفات المميزة لأنظمة الولاءات الروحية هذه، أنها متقطعة مكانياً وتحتوي على وحدات داخلها من سياسات اجتماعية مختلفة كليا ـ على سبيل المثال أندية حضرية ومجتمعات ريفية محلية.

إن «طواطم» هذه الأنساب الروحية إن كان بالإمكان قول ذلك، ونقصد علاماتهم المميزة، هي الطقوس والاختصاصات الصوفية. وينبغى ألا نشك إطلاقا بخصوص «باطنية» هذه التنظيمات: فهناك تعارض ظاهري فقط بين الانجذاب إلى تعليم خاص عن طريق ممارسات مجهدة والرغبة في زيادة أعداد الأتباع. وباستخدام المصطلحات الحديثة، هذا هو الفرق بين «ميليشيات» الأحزاب ومجرد الأنصار. لكن مع ذلك هناك صعوبات نظرية حول الادعاءات بوجود صلات امتيازية وطرق خاصة للوصول إلى الله في الإسلام، وتقال هذه الادعاءات بحذر وبشيء من الغموض.

وتقوم ولاءات وتضامن هذه الجمعيات الطوعية الهرمية عن طريق البيعة والطاعة. وطريقة أخذ البيعة (على سبيل المثال سواء أكانت باللسان أم بالمصافحة) هي في حد ذاتها طقس من الطقوس المميزة للطرق. ولا يظهر أن هذه البيعات فعّالة جداً: فقد رأينا كيف أن الشيخ خسر وكسب مريدين. وأحياناً دخلت زوايا في طاعته بالجملة. وينبغى أن نضيف أن الانتماء في

شمال أفريقيا التقليدية إلى طريقة أو أخرى، في مرحلة من مراحل العضوية، يجب أن يغطي جزءاً كبيراً، إن لم يكن كل، السكان ،بحيث إن التحول إلى طريقة حصرية نوعاً ما سيكون على حساب طريقة أخرى. ولقد رأينا عمليتي الانصهار والتفكك وغموضيات الخلافة، التي تقدم مادة خاماً للقواعد الرسمية لهذه الارتباطات.

إن النصوص التي قدمها لينغز بخصوص الشيخ لا تخبرنا بشكل واضح الكثير عن اقتصاديات الحركة، لكنها تقدّم لنا بعض المعلومات. فكم من الثراء كان يتدفق على طول خطوط التقوى؟ من الواضح أنه ثراء كافٍ، بحيث يسمح للشيخ بالاكتفاء وعدم اللجوء لشكل آخر من أشكال الدخل. وفي سنواته المتأخرة، لا يظهر أن الشيخ كان يعمل في التجارة، بل حتى في سنواته المبكرة كان بإمكانه أن يتجاهلها. وأرض زاويته تم شراؤها له من طرف مجموعة من المريدين، والعمل الذي قدم عليها كان بالمجان من متطوعين ومختصين وعمال ينتمون إلى مجموعات مختلفة من رجال القبائل من منطقة الريف (ولقد وصف ذلك في تقرير أعده د. مارسيل كاريه وهو فرنسي خدم الشيخ وأصبح صديقه) وهناك تلميحات إلى قواعد جعلها الشيخ لنائبه وممثليه منها ألا يقبلوا هدايا أثناء تجوالهم عدا في حالات الضرورة القصوى، وهناك تلميحات إلى فشل بعض المريدين في فهم احتياجاتهم المادية، وإلى أي مدى تسهّل السفر بسبب وجود مريدين في تلك الناحية التي يغطيها. وباختصار، من الواضح جداً تدفق سلع وخدمات إلى أعلى تعويضاً عن التدفق الروحي النازل من طرف القمة (الشيخ وممثليه)، لكن بخصوص الباطنية والممارسات الخاصة، فإن المتلقين الروحانيين للتدفق المادي يدركون إمكانية وجود نقد طهوري ولذلك فإنهم يكيفون أنفسهم مع مثل ذلك النقد ويحمون أنفسهم منه.

ولأغراض تصنيفية، يمكننا أن نرتب الظواهر المذكورة أو التي عالجناها في حياة الشيخ على أساس عدد من الجوانب المترابطة:

(1) القرابة / الارتباط الطوعي. هناك متصوفة بالوراثة وضمن بعض الطرق التطوعية (مثل تلك التي انفصل عنها الشيخ)، أي يوجد نوع من المساندة، القرابية لأسرة مسيطرة ،فأحفاد المؤسس محاطون بمن دخلوا الطريقة بطواعيتهم. وفي الطرف الآخر، هناك زوايا من شيوخ جدد برزوا، تم اختيارهم طواعية.

(2) المراكز الحضرية/ الريفية. ولهذا التقابل بكل وضوح صلة حميمة مع الجانب السابق، إذ طالما أنه في المناطق الريفية الشخصيات الوليّة ومريدوها، يشكلون ما يشبه الصلة القرابية (وعلى الرغم من وجود العديد من الاحتفالات الدينية التي تخص أكثر من قبيلة... الخ إلا أن هذه الاحتفالات والزيارات مع ذلك تحضرها مجموعات وليس أفراداً. فلا يوجد مكان لروابط دينية تخترق خطوط القرابة). وبشكل مشابه، الحياة الحضرية، بحراكها وافتقادها النسبي للتجمع في شكل مجموعات على أساس القرابة مناسبة للروابط الحقيقية. لكن مع ذلك فإن هذا الارتباط موضوع لبعض التعديلات: فكما رأينا، داخل مجموعة مترابطة واحدة من المراكز، روابط الشيخ، هناك فسحة للتجمعات القروية وللمركزية الحضرية. وهذا في اعتقادي الوضع العادي. ثانياً، الأولياء المتوارثون سواء أكانوا ريفيين أم غير ريفيين قد يؤسسون ويبقون نواة، طريقة أصيلة (نقصد طريقة العضوية فيها على أساس القناعة الفردية).

(3) النزعة الطهورية / النزعات الأخرى. إنني أقابل عن قصد بين الطهورية وفكرة «الآخر» بدلاً من المتصوفة للسبب التالي: على الأقل لأن هناك تيارين يعارضان الإسلام الرسمي والإصلاحي. أحدهما هو التصوف، بباطنه وغناه الطقوسي وتوسطه... الخ، أما الآخر فهو الطريقة الريفية والقبلية سواء أكانت هرطقة واعية أم بغير وعي. ولقد شملت فكرة الولي في شمال أفريقيا الاثنين: فهي تغطي المتصوفة والمختصين في الطرق الباطنية والأنساب المتخصصة داخل البنى القبلية من سحرة وعرافين. وتاريخياً،

يظهر أنه من الواضح أن قداسة شمال أفريقيا مشتقة من الاثنين (وتاريخياً هناك جذر ثالث ـ المرابطون في الجهاد ضد الكفار على الثغور وبالذات ضد البرتغاليين) وكما يعلق لينغز بحق، رقص الصوفية هو نوع من المساعدة الصوفية وشيء متجذر في التقاليد المحلية. ويقوم المتصوفة بتحقيق حاجتين (على الأقل)، الحاجة لدين أغنى عاطفياً، واحتياجات البناء الاجتماعي القبلي. وإذا تركنا الأصول التاريخية جانباً، فإن الشكلين يوجدان جنباً إلى جنب الآن، ولا يمكن التمييز بينهما مفاهيمياً، وغالباً داخل نفس الطريقة. لكن الفرق مع ذلك لا يزال واضحاً: وإجمالا، يأتي رجال القبائل إلى الأولياء من أجل القيادة السياسية أكثر من الممارسات الصوفية، ويأتيهم أهل المدن الصغيرة من أجل أسباب روحية أكثر منها سياسية.

وهذا التمييز، بين التطهريين والآخرين، يتوازى مع الجوانب السابقة إلى حد ما. لكن الحياة الحضرية تقدم قاعدة جيدة للطهوريين ـ إذ تدقيقهم واهتمامهم بالتفاصيل يتطلب المعرفة. والعكس ليس صحيحاً، إذ توجد المتصوفة وأحياناً أنسابهم أيضاً في البلدات الصغيرة.

وتوجد اعتبارات زمانية ذات علاقة هنا أيضا، فقد كسب الطهوريون أهمية لا بأس بها في العصر الحديث، كنتيجة للحركة السلفية. ورغم أنهم يعتمدون على قاعدة حضرية، إلا أن لهم تأثيراً محسوساً على الريف (لنأخذ في الاعتبار الحرب الصغيرة التي قامت، كما ذكرنا سابقا في بداية القرن بسبب الرقص، في الأطراف القبلية من جبال الأطلس).

وكنتيجة لذلك، فإن اعتراض الطهوريين على الباطنية والتوسُّل بالأولياء يعني أنهم يعارضون دور الأنساب والامتيازات (بخلاف تلك التي تعتمد على التقوى والعلم) في الحياة الدينية، وإلى أي مدى أن ثنائية سلفي / آخرون، تتوازى مع تميز مجموعات قرابة / روابط.

وطالما أن القداسة متجذرة جزئياً في المتطلبات القبلية (من عرافين ووسطاء) فإنه ينبغى علينا ألا نفترض أنه في التواريخ المميزة للأولياء والطرق

والحركات، تأتي المرحلة القبلية بالضرورة في البداية. وأعتقد أنها تمر عموماً بتحول بنيوي بينما تحافظ على استمراريتها الاسمية. فمثلاً قد تبدأ حركة ما كدعوة تبشيرية، هدفها نشر المعرفة بإسلام نقي بين القبائل. وقد يقودها النجاح إلى الحصول على بعض المصالح ضمن القبائل وأهمية كبيرة في تسيير الشؤون القبلية، بحيث تفقد القوة الدافعة والوظيفة التبشيرية الأصلية مع الوقت: وتصبح الحركة مجموعة قرابية وقسماً داخل القبائل. والحكاية المعاكسة ممكنة أيضا بطبيعة الحال: فقد ينتج نسب جبلي من الأولياء الوراثيين ابناً معتمداً على أساس شهرته في الزاوية، في النجاح بتأسيس طريقة جديدة أصيلة كلياً منقطعة عن غيرها من الطرق (وقد وقع هذا للعديد من أولياء الجبال الذين درستهم فيما بين 1954 حتى 1961 بشكل متقطع) وثمة تنوعات أكثر تعقيداً من أمثال هذه السير ممكنة وتحدث بالفعل بطبيعة الحال. وقد نصنفهم على أساس بداياتهم ـ سواء بدؤوا منقبين وتبشيريين أو موردين لتخصصات صوفية، مثل المجاهدين أو متخصصين في الانقسامات القبلية. وبطبيعة الأمور، النجاح قد يعدلهم، عن طريق تبديل الوسط الذي يعملون داخله ـ وهذا بطبيعة الحال نتيجة ثانوية لنقطة سابقة، ونقصد الأجزاء من نفس الطريقة قد تتبع أيضا طرقاً مختلفة من التطور.

وسيكون من الصعب تقديم تعميم بسيط عن الدور السياسي بالمعنى الواسع، للأولياء. فمن بين سابقيهم تاريخياً، كما ذكرنا، هناك قادة الحروب ضد الكفار. وطالما هناك قبائل منخرطة في حروب كهذه، بالمعنى القديم، فإن أولياء سيظهرون من بينهم باعتبارهم قادة. وفي المقابل فإن المعارضة الوطنية الحديثة للاستعمار الأوروبي أثارها السلفيون وليس الأولياء. فعبد الكريم الخطابي الذي وقف في الوسط بين المقاومة التقليدية والمقاومة الوطنية الحديثة للأوروبيين، عارض الطرق والمتصوفة في مناطقه (دون نجاح قطعي. وعلى فكرة يورد د. كاريه في وصفه للشيخ الذي نهتم به، أنه كان من بين المتطوعين لبناء زاوية الشيخ، «وهي الأكثر تواضعاً»، ريفيّون من جبال

الأطلس. فبالنسبة للسكان الحضر، الذين يردد أحكامهم الدكتور كاريه؛ فإنّ رجال القبائل الجبليين هم على ما يظهر الأكثر تواضعاً إن لم يكن أسوأ: وهذا أمر مهم، بسبب الازدراء الذي يُقابَلُ به رجال القبائل، وبالذات البربر من سكان المدن حيث يشكل إحدى العقبات ضد قبولهم الإسلام الحضري الأنقى. فالأولياء أقل تكبراً وأكثر تواضعاً اجتماعياً، على ما يظهر).

وفي الكفاح الوطني الحديث، وجد الأولياء أنفسهم عموماً في جانب الفرنسيين، أو على الأقل، موضع عدائية الوطنيين. والتفسير المقدم عموماً هو: أن الوطنيين كانوا قد شكلوا الحركة الإصلاحية، السلفية، بينما دعم الفرنسيون المتصوفة والأولياء؛ إذ كانوا غالباً يعملون عبرهم، وفي أعين الوطنيين، كانوا يشجعون النزعة الظلامية بين رعاياهم. وهذه العوامل عملت دون شك، لكن الواحد يغريه أن يبحث عن سبب سوسيولوجي أكثر إقناعاً.

بالتأكيد هناك جاذبية أكبر للأولياء والطرق بين السكان الذين حافظوا كما يصفهم الشيخ على «إيمانهم وإيمان آبائهم وأجدادهم واتبعوا خطوات الصلحاء» أكثر مما في الدولة الوطنية الحرة والحديثة التي هي مطمح الوطنيين (ولقد رأينا امتعاض شيخنا من تركيا الفتاة والكماليين). لكن تفسيره أيضا يفترض أنهم كانوا يتصرفون بناء على رؤية عقلانية بعيدة النظر. وفي نظري، المفتاح الحقيقي هو أن الطرق صاحبة نظام ولاء وقداسة، ظلوا بشكل أساسي ذوي نزوع انقسامي وخصوصيات بشكل كبير بحيث لا تعمل قاعدةً أو حتى أداةً للمشاعر الوطنية. فلقد كانوا في الحقيقة قبائل روحية، وليس أمماً روحية. ومن الغريب أن نتأمل أنه في كل من أوروبا وشمال أفريقيا يظهر أن هناك اتصالاً بين الوطنية و«الطهورية» ويقصد به الاتجاه المعادي للأولياء أو ضد التخصص الديني وضد الحركة المعاكسة للغنى الريفي: لكن في أوروبا تكوّن الارتباط عن طريق المذهب البروتستانتي الذي حطم وحدة دولة روحية عظمى، بينما في شمال أفريقيا كان عن طريق تجاوز الدويلات المنقسمة والقبائل الروحية الصغيرة.

الفصل السادس

أبولو بسكرة المجهول:
الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية

تحمل الجزائر الحديثة وصمات مختلفة للراديكالية. فكفاحها من أجل التحرر الوطني كان استثنائياً في قسوته، وشمل عدداً كبيراً وفظيعاً من المآسي والضحايا والتضحيات. وفقط ما حدث في فيتنام يتخطى ما حصل فيها، ولا تعادل أي مستعمرة سابقة أخرى ما حصل في الجزائر. وبعد الاستقلال، انتقلت الفاعليات الاقتصادية الكبرى، بل وحتى جزء مهم من القطاع الريفي إلى شكل أو آخر من أشكال الملكية الاشتراكية، بما في ذلك تجارب الإدارة الذاتية المهمة (أي أن يدير العمال أمورهم بأنفسهم)، وفي كلٍ من القطاعات الصناعية والزراعية. أما في السياسة الخارجية، فكان عداء حكومتها لما اعتبر بقايا أشكال الاستعمار حاداً ومستمراً. وداخلياً، ظل النظام السياسي مساواتياً تقريباً وتطهرياً وجاداً نوعاً ما، بأي معايير. ويعتمد الجزائريون على جهودهم لتحسين أحوالهم وكل هذه المزايا ـ كفاح بطولي من أجل التحرر، تبعه قدر لا بأس به من الاشتراكية وراديكالية جادة عموماً ـ يجب أن تجعل الجزائر محج اليسار الدولي. فمن المعروف أن الجنة الموعودة يجب أن تكون في

مكان ما، وللجزائر الحق في أن تؤخذ في الحسبان على الأقل للعب هذا الدور، كما لروسيا والصين ويوغسلافيا وكوبا وفيتنام. وفي الحقيقة وجدت الجزائر في فرانز فانون المفكر أو الشاعر لهذه الرؤية. وهو وإن لم يكن من السكان الأصليين للجزائر، إلا أنه يتماهى مع القضية الوطنية الجزائرية ومات وهو يخدمها وأصبح منظِّرها المعروف دولياً.

ورغم كل هذا، فإن العجيب نوعاً ما هو أن تلعب الجزائر دور وطن الثورة ومزار الحج الاشتراكي لمدى قصير جداً. بطبيعة الحال كان هناك حجاج وزوار لكنهم لم يكونوا كُثُراً، وتقاريرهم، وإن لم تكن محبطة، قد ألجمت أو أسكتت. إذ بطريقة أو بأخرى، الجزائر ليست هي الجنة الموعودة؛ فلماذا لم تكن؟

السبب الرئيسي في أن الحاج أو الزائر الاشتراكي الشغوف، بغضِّ النظر عن إرادته للإيمان بمبادئه، سيجد أن حماسه قد خف أو خفت نوعاً ما، إنما هو حضور الإسلام الطاغي في الجزائر الحديثة. فهي لا تبدو أنها وطن الألفية الاشتراكية العلمانية. فالإسلام يظهر حياً بين الناس ومقبولاً من السلطات. وفي الحقيقة، غالباً لا يعرف رجل الشارع اسم فرانز فانون. دون شك، هناك شارع فرانز فانون، بل حتى ربما كان هناك دوار فانون. لكن من المستبعد وجود بوليفار فانون، رغم وجود، على سبيل المثال، بوليفار فرانكلين د. روزفلت. ففانون غير معروف تقريباً في البلد الذي احتفل هو بكفاحه. لم يستقطب لا اسمه ولا أفكاره الخيال الشعبي. وقد يشعر الحاج الزائر أن فانون للتصدير فقط. وتوخياً للعدل بالنسبة للجزائريين، يجب أن يقال - إنهم لم يشجعوا الجمهور الدولي الرومانسي ليصنع منه طريقة دينية أو أسطورة دينية، فهم لا يمكن اتهامهم بأنهم قد مارسوا نوعاً من الخداع. ولكن في الوقت الذي لا يعرف رجل في الشارع الجزائري اسم فانون، يمكن الاعتماد عليه في معرفة اسم مفكر آخر، بن باديس - الذي يظلُّ غير معروف كلياً في الخارج، باستثناء المختصين. لكنه كان منظراً ومفكراً اجتماعياً، وكان قادراً على ترك أثر عميق

على عقول جماهير دولة من دول العالم الثالث.

خلال الاضطرابات الطالبية في الأقطار المتقدمة، ستجد حتماً اسم فانون أو على الأقل شعارات من أعماله كتابات الجدران في الجامعة. وستكون متأكداً كذلك بأنك لن تجد اسم أو أفكار بن باديس. فهو ليس مفكراً عالمي الشهرة، فلم لا يجد فانون صدى بين الشعب الذي كتب كفاحه ؟ ولماذا مفكر آخر، لم يكن يعرف كيف يتصل فعلاً بالجماهير في بلد من بلدان العالم الثالث، يفشل في أن يكون معروفاً عند الجماهير دولياً، وهي الشغوفة بسماع الصوت الحقيقي للمضطهدين ؟

هذا هو السؤال وقبل الإجابة عليه، يجب علينا أن نعود إلى الحاج الزائر الاشتراكي المسقط في يديه نوعاً ما، والمندهش باستغراب لماذا هذا البلد شبه الاشتراكي، الذي مر بنيران الحروب القاسية، ليس ما كان ينتظر أن يكون عليه؟ وسيلاحظ زائرنا أهمية وعظمة الإسلام. وسيصدم بانتشار الحجاب والتمسك بالشعائر الدينية على المستويين الحكومي والشعبي. واحتمالاً، سيفسر الأمر بالشكل التالي: للتقاليد الإسلامية أثر عميق وسلطة على عقول وقلوب هذا الشعب. والتقاليد والأعراف الدينية ليس من السهل تحطيمها، ولا يمكننا أن نتوقع أن تتهاوى بعد أول اتصال مع أفكار عصر الأنوار. ولا يمكن للحداثة العلمانية أن تظهر حتى يضعف تأثير التقليد والأعراف الدينية، وهو أمر لا يحدث بسهولة وسرعة.

وزائرنا الاشتراكي المفترض (وهو في الحقيقة ليس افتراضاً)، سيكون على خطأ: إذ لا يوجد ما هو ديني أزلي وقديم وجامد سوى القليل، في هذا الوضع الطهوري نوعاً ما، فالمناخ الإسلامي يمكن الإحساس به في أرجاء الجزائر المعاصرة. وربما كانت مظاهر الإسلام ذات سلطة قوية على البلاد: لكن تلك السلطة غير مجذرة في تاريخ البلاد القديم. وسلطتها ليست تقليداً غابراً. وتأثيرها وسلطتها المؤثرة يمكن تفسيرهما استناداً إلى أنها ثارت بسبب الوضع المعروف غير المختلف. وعلى العكس: فإن التدين

الحائل بين الجزائر وحلم الزائر الاشتراكي له جذور خاصة، وفوق ذلك، جذور حديثة. فنوعية الإسلام، الذي هو عملياً، الدين الرسمي للجزائر، ليس أقدم، وإنما على العكس تماماً، أحدث بكثير من الأنوار.

أولياء جيد (Gide)

لقد زار الجزائر من قبل زوار غربيون إيديولوجيون، وما كانوا دائماً مشغولين بالبحث عن ثورة حقيقية. فالحرية التي كانوا ينشدونها كانت حرية شخصية وأخلاقية وليست حرية سياسية. وفي التراث العلمي، أكثر هؤلاء الزوار الحجاج تمييزاً، والذي لم يبحث فقط عن ضالته بالجزائر وإنما وجدها أيضاً هو اندريه جيد. وهو شاهد بليغ ودقيق على صدق الحالة الدينية للجزائر آنذاك، وهي حالة ينبغي أن تعرف قبل أن نتمكّن من فهم الحالة الدينية الحاضرة.

غادر اندريه جيد متجهاً نحو أفريقيا في أكتوبر 1893، وكان ذلك عام مجاعة في الجزائر، لكن جيد لم يعلق على ذلك. وبعد أن قضى بعض الوقت في تونس، انتقل إلى الجزائر وكانت قمة رحلته هذه كما صورها في روايته: «اللا أخلاقي»، واحة جزائرية اسمها بسكرة. وهو يخبرنا أنه لو لم يكن الحشيش ميتاً Si le grain ne meurt لما غادر. وهي سيرة ذاتية صريحة أكثر منها مستورة، فهو لم يكن مجرد سائح يبحث عن أرض جديدة، وإنما كان حاجاً يبحث عن معرفة ذاتية، ووجدها.

«لقد شكلني تعليمي الطهوري وهكذا، أعطي أهمية لبعض الأشياء، ولا يمكنني أن أفهم بعض القضايا المزعجة لي، والتي لا تزعج الإنسانية جمعاء... فلقد كنت بروميثيوس، أندهش أن الناس لا يمكنهم أن يعيشوا بدون النسر دون أن يفنوا. لكن مع ذلك، ودون أن أعرفه، أحببت ذلك النسر ؟ لكنني بدأت أماحكه. ولكن بقيت المشكلة كما هي... أي مشكلة؟؟

باسم الله، ما هي المثاليات التي منعتني من أن أعيش بحسب طبيعتي؟ فحتى الآن عشت بحسب أخلاقيات المسيح، أو على الأقل بحسب بعض تعليمات النزعة الطهورية التي درستها باعتبارها أخلاقيات المسيح... ولقد نجحت فقط في خلق إزعاج مميت في كياني كله. فمتطلبات جسدي لا تعرف كيف تتجانس مع متطلبات روحي و... ولقد وصلت إلى شك فيما إذا كان الله يتطلب مثل هذه المعيقات. وعما إذا، في خضم هذا الصراع الذي قسمت فيه ذاتي أحتاج إلى وضع الآخر فيّ... الخاطئ.

وكنت آمل أن تنتهي هذه الفتنة الثنائية إلى نوع من التناغم. وفجأة أصبح من الواضح لي أن هذا التناغم ينبغي أن يكون هدفي الأعلى.

وحينما غادرت في أكتوبر 1893 إلى أفريقيا، كان ذلك... سعياً إلى تلك الجزّة الذهبية»[1].

لقد كانت هذه الوحدة والتناغم الأبولوي هي التي وجدها جيد في شمال أفريقيا. ولقد شمل اكتشافها والوصول إليها خطوات عديدة. فقد قابل جيد في الجزائر أوسكار وايلد واللورد ألفريد دوغلاس. وفي هذه الأثناء قابل بطبيعة الحال بوسي Bosie التي غادرت بعد ذلك. ولقد مرّر وايلد لـ جيد شاباً، عرف جيد بين ذراعيه النشوة خمس مرات في ليلة واحدة، (وانخرط جيد في تفاصيل بارعة ليقنع القارئ بقبول هذا الرقم)، وعن طريقه وجد حالته الطبيعية، التي منعته أخلاقه السابقة من قبولها. ومحاولة جيد إقناع القارئ بالجانب الإحصائي اللذائذي من تحرره له منطق عجيب، ولو أردت أن ألفق، كما يقول، لكان بإمكاني أن أجعل تلفيقاتي تبدو قابلة للتصديق بحيث لن تتمكن من الشك في شيء. لذا لأنني لا أحتاج إلى المناشدة أو الالتماس على الإطلاق يظهر أنني في الواقع أحكي الحقيقة

(1) A Gide, *Si le grain ne meurt.*

وجميع الاقتباسات من جيد هي من ترجمة ارنست غيلنر لها بالإنجليزية.

العارية. وحقيقة الأمر هي دون شك مهمة للتاريخ الأدبي. ولغرضنا مع ذلك، إن ما نحتاجه هو استخدام **جيد** واحتفاؤه بالخلفية الاجتماعية لذلك التحرر الذي حوله إلى طهوري سابق بشكل حرفي بقية حياته.

تبدأ رحلة جيد التي أدت إلى تحرره في الواحة التي وصفها بشكل رائع في روايته وسيرته الذاتية، وهناك لحن قصيدة حريته، أنشودة إلى أبولو بسكرة المجهول، الذي يدين له بنجاحه. لماذا بسكرة ؟ ـ لعب جمال الواحة دوره ـ «كان الربيع يلمس الواحة. . . كنت أستمع وأرى وأتنشق بصورة لم يسبق لها مثيل. . . كنت أشعر بأن قلبي تحرر، يتمزق في ابتهاجه ويذوب في عشقه لهذا الأبولو المجهول. . .». ويعود السبب جزئياً إلى الغنى الكلاسيكي الذي بقي في الريف حول بسكرة، وبالذات شمالها، الذي ربما أعطاه الإيحاءات في الفكر الكلاسيكي. لكن ملاحظة جيد الحادة في الحياة الطقوسية المحلية كانت أيضاً مهمة جداً.

فقد كانت بسكرة مركزاً للدعارة، من بين مراكز أخرى. وقد كانت البنات يجلبن (أو يفترض أنهن يجلبن) من قبيلة أولاد نايل. وكانت قطعان أولاد نايل هؤلاء تمر بشارعين «مقدسين»، حيث للأولياء زواياهم، وكان حضور أولاد نايل أنفسهم بها واضحاً. وهذا الحضور الكثيف لمثل هذه الأنواع من الفجور في الشوارع المقدسة أدهشت في البداية (جيد). فهل كانت تسمية «شارع مقدس» تسمية هجائية ساخرة يقصد بها عكسها، في ضوء ما كان يجري هناك والمناظر التي يمكن مشاهدتها هناك؟ وقرر عن حق أن الأمر لم يكن تسمية ساخرة: ولم يقصد أي هجاء أو سخرية على الإطلاق. فلقد كان أولاد نايل يشاركون في العديد من الاحتفالات المحلية، التي كان نصفها دنيوي ونصفها الآخر ديني. وكان أكثر الأولياء تبجيلاً يُشاهدون وسطهم. فالتقوى المحلية لم تكن تنظر لهذه الأمور كخطايا. . .

كان الأمر كذلك دون شك. والوصف الإثنوغرافي الديني الذي قدمه جيد لبسكرة عام 1894[1] يمكن التحقق منه بما ورد في العديد من

الملاحظات التي دونها غيره عن الدين الشعبي في شمال أفريقيا. فواحة بسكرة واحة تزرع النخيل وتقع في موقع استراتيجي بين بدو الصحراء الحارقة في الجنوب وتلال الأوراس العالية في الشمال. ودون شك هنا كما هو الحال في كل مكان كان السوق أيضاً عبارة عن موسم يضمنه ولي وضريح يقام السوق في حِماه، والذين يأتون للسوق يأتون من أجل متع الحياة وليس لرفضها، والأولياء الأحياء الذين أيدوا مثل هذه الزيارات المتعددة الأغراض ليس من صالحهم أن يكونوا جهة رقابية، وليس لديهم ما يدفعهم لذلك، وسيكون أمراً غريباً لو فعلوا ذلك بالفعل. وهنا كان يوجد أساس اجتماعي للوحدة الأبولوية، كالتي كان (جيد) يبحث عنها ووجدها. وكان هذا أمراً عادياً في شمال أفريقيا وبالذات في الجزائر. وكان ابن باديس المصلح الجزائري وزعيم التدين الطهوري السلفي الجديد، الذي يميز جزائر اليوم، اعترف نفسه وأكد أنه قبل حركته الإصلاحية هذه، لم يكن أحد في الجزائر يرى في الإسلام شيئاً سوى دين الصوفية والأولياء[2]. والأولياء الذين رآهم جيد في شوارع بسكرة المقدسة كانوا بالفعل أولياء عاديين. وكانت هذه الشخصيات منتشرة ومعروفة في طول شمال أفريقيا وعرضها، لكن كانوا يتمتعون في الجزائر بما يشبه الاحتكار للقيادة الدينية وكان منافسوهم الطبيعيون العلماء (أي الفقهاء وعلماء الكلام) الذين كانوا يعارضون الهرطقات القبلية. لكن هؤلاء العلماء يحتاجون بشكلٍ عام للمستقرات الحَضَرية، التي كانت جزائر القرن التاسع عشر المسلمة تفتقدها بشكل كبير!

فلقد حُطمت المدن واحتُلت من طرف الفرنسيين: ودمّر سكان الحضر وخربت مدنهم أو هاجروا منها... إضافة إلى ذلك توجد مؤشرات عديدة تقترح أن البرجوازية الحضرية كانت غير مهمة عددياً، وضعيفة اقتصادياً

(2) اقتباس عن

Ali Merad, *Le Reformisme musulman en Algerie de 1925 à 1940*, Paris 1967.

ومفلسة سياسياً منذ الحكم التركي[3].

وما رآه جيد كان بالتأكيد جوهر الحياة الدينية الجزائرية في ذلك الزمان، وكان التجديف أو الفجور عادياً كما أنه غير عادي الآن. وهذا التحول الأساسي هو موضوعنا الأساسي. لكن حينما صلى جيد لأبولو بسكرة المجهول، فإنه لم يكن يخاطب فقط سقطاته أو الأطلال الجاهلية المحلية، فلقد اختار، في زمانه، الوطن المتواضع لعقيدته وببصيرة وإدراك ووعي. وربما كان من الأفضل أن نورد أنشودة جيد لأبولو بسكرة المجهول بشكل مطول.

«خذني... خذني كلي!، صرخت: إنني أنتمي لك وأطيعك وأعطيك نفسي، وأعلن أن كل ما فيَّ ينبغي أن يكون نوراً، نعم! نور وتنوير. لقد كافحت ضدك حتى اليوم جهلاً. لكنني الآن أعترف بك وأمرك مطاع: لن أقاوم، أستسلم لك، خذني».

ويخبرنا أن قلبه في هذه الفقرات من Si le grain ne meurt كان ينشج من الامتنان، وهو يذوب في حب هذا الأبولو المجهول، وبالتأكيد تعكس الأنشودة مثل هذه الحالة العقلية.

والسوابق والنتائج الأدبية المترتبة على هذه الفقرات عجيبة. وقد نفترض، وبالذات في ضوء عبارة «وأمرك مطاع» أننا هنا قد قفزنا على نقيض الدعاء للرب. ولكن ليس كذلك، فتصفح كتاب دولباخ «نظام الطبيعة»، وهو محصلة حكمة الأنوار الفرنسية، يوضح بجلاء أن لدنيا هنا نوعاً من تعهير أنشودة «دولباخ» للطبيعة:

---

(3) F. Colonna, "Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria" in *Economy and Society*, Vol. 3, 1974, pp.233-52.

انظر أيضا:

F. Stambouli A.Zghal, " la vie urbaine dans le Maghreb Pre- colonial, in *L' Annuaire de l' Afrique de nord*, 1974,

وكذلك في:

British Journal of Society, 1976, p. 27 pp. 1- 20.

«كن سعيداً، وابحث عن السعادة، دون خوف، لا تقاوم قانوني. وهم هي أماني الدين، حرر نفسك من قبضة الدين، خصمي المتكبر. ففي إمبراطوريتي الحرية... لا تخطئ، سأعاقب، بالتأكيد أكثر من الله عن كل جرائم الأرض. وقد يهرب المخطئ من قوانين البشر، لكن لن يهرب من قوانيني»[4].

وبكل جلاء هذا هو النداء الذي كان جيد يرد عليه بحرارة. وليس هناك من شك حول الصدى الأدبي. فهو يقرر بشوق كم قد عوقب فعلاً لمحاولته مقاومة طبيعته هو، ومن ثم الطبيعة بعامة. لكن جدارة اختياره للموقع لتناسخ أبولوه، قد تم التأكيد عليه ليس من طرف المؤرخين الاجتماعيين للقرن التاسع عشر للجزائر وحسب، لكن أيضاً من طرف معظم الإثنوغرافيين المتأخرين لشمال أفريقيا. وفي عام 1955 ظهر مجلد لـ جاك بيرك، وهو الآن أستاذ بالكوليج دوفرانس، يقدم وصفاً حميماً وتفصيلياً للبنية الداخلية والحياة في قبيلة شمال أفريقية[5]. وفي الصفحة 314 من ذلك المجلد، نجد وصفاً لمجموعة من المتصوفة الأولياء، يشبهون أولئك الذين رآهم جيد في بسكرة قبل نصف قرن:

«وهؤلاء الأولياء... يساعدوننا على فهم خصائص معينة لأسلوب الحياة الناجم عن «أصل الأولياء». فشهرتهم غير مرتبطة بفكرة الجدارة والأهلية الشخصية ولا بأي تقييم أخلاقي... فهم لا يعرضون من ذلك سوى الأقل. فالولي هو الذي يعيش بشكل تام. ويسمح للطبيعة أن تتكلم

(4) d' Holbach, *Systeme de nature*, 1770.

نشر أول مرة دون ذكر اسم المؤلف وأعيد بعدها نشره مرات مختلفة.

(5) Jacques Berque, *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris 1955.

انظر على وجه الخصوص النسخة الصادرة عام 1978 والتي يربط فيها بيرك دراسته مع دراسات تالية.

عبره، حتى في شكل غرائز غير ملجومة. والمرء يبحث عن طريقه نوعاً من التصالح مع السماء».

والذي لا شك فيه هو أن كلاً من جيد وبيرك قد رأى نفس الظاهرة، وأن اللغة التي أشارا إليها فيها قد أخذت من نفس محصلة الأفكار والتعابير. الطبيعة ـ تلك السيدة العجيبة ـ التي نشرت مراسيمها لـ دولباخ، والتي استسلم لها جيد بعد ذلك كلياً وبكل شهوانية، يتحدث الآن عبر الإغرامين (أي ولي بربري) من وادٍ ضائع في غرب الأطلس الكبير، وسمعه منه السيد المحافظ المدني العام بيرك. والمجتمع المحلي الظاهري للتقليد الأدبي الذي يسجل هذا النشاط لا يجعل الانطباع نفسه أقل دقة. لكن إن كنا نشك بأن بيرك هنا إنما كان يردد صدى جيد Gide، فإن شكوكنا ستخرس بالجمل التي تلت ما أوردنا: «وهذا الولي قد يحول حياته إلى نوع من كرنفال. وإذا ما أعدنا عبارة نيتشه، يمكننا أن نقول عنه إنه يمكن أن يصبح أحرّ من كل الحيوانات الحارة الدماء».

والإيحاء واضح: حج جيد قبل نصف قرن كان بكل وضوح بتأثير نيتشه. وهكذا كانت الحياة الدينية الشمال أفريقية مكاناً مناسباً لمن كانوا يبحثون عن تناغم وقبول أبولوي للطبيعة. لكن اليوم، الزوار الاشتراكيون للجزائر سيصدمون أنفسهم بخيبة أمل، ليس بسبب أبولوية غير متوقعة، وإنما على العكس برفض مبالغ فيه لها، وبسلفية طهورية ليست كتلك التي هرب جيد منها في أوروبا. فكيف تم هذا التحول؟

ابن باديس والحركة الإصلاحية:

كان الإصلاح الديني في الجزائر من عمل حركة الإصلاح. لكن قول هذا ليس بكاف: إذ من المهم أن تعرف لماذا كانت التربة جاهزة تماماً لهذه البذرة، أكثر من أن تعرف من بذرها، أن تعرف متى وكيف ولماذا أينعت هذه البذرة. لكن مع ذلك، من المفيد أن نبدأ بقصة البذار الموثقة بشكل

جيد جداً. فقد وجدت حركة الإصلاح في الجزائر، في **علي مراد** مؤرخاً رائعاً ودقيقاً جداً[6].

يجعل مراد البداية الزمنية لحركة الإصلاح عام 1903 وذلك بزيارة المصلح المصري الكبير محمد عبده للجزائر في سبتمبر من ذلك العام. أي بعد عشر سنوات تقريباً على زيارة الحاج الأوروبي الذي كان يبحث عن أبولو شمال أفريقيا، جاء زائر شرقي كان قدره أن يلغي تأثير الأول. وبعد هذا التاريخ بقليل، وجد مراد أول إشارات لأفكار الإصلاح. ففي عام 1904، ظهر مجلد / كتاب صغير يعكس عنوانه شعار ـ الحاجة للإصلاح. ولقد كان أتباع الاتجاه الجديد في معظمهم من أساتذة وموظفي المدارس الدينية التي دربت مترجمين وموظفين في المعاهد الإسلامية التي كانت تسيطر عليها الحكومة. وبدأت تظهر بحلول عام 1913 مجلة أسبوعية، وأعلنت كلمتها الافتتاحية في عددها الأول أنها سياسية، لكنها تهتم بالإصلاح ومحاربة البدع الشيطانية. وإذا كان هذا العداء للفساد والبدع بما يشمل معارضة عملية الفرنسة لشباب الجزائر، فإنه يشمل، على الأقل بنفس التأكيد، معارضة عنيفة لحركة الأولياء والصوفية، أولئك الأولياء الذين كان حضورهم وبروزهم في شوارع بسكرة المقدسة مثار استغراب جيد Gide، والذين تتمثل رغبتهم في أن يسمحوا للطبيعة أن تتكلم عبرهم، حتى وإن كانت في شكل غرائز جامحة، والذين لاحظهم بيرك بعد نصف قرن في جبال الأطلس. لقد كان هذا الكفاح فوق كل شيء، حرباً ضد ما يظهر لأنصار الإصلاح فساداً وخرافات ريفية، هو ما أعطى الحركة صفاتها المميزة.

وكما يؤكد مراد[7]، كان الصراع بين الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحي غير محدد بالجزائر، ومقصور عليها: وإنما على العكس، فقد

---

(6) Ali Merad, *Le Re'formisme musulman,*
وللمؤلف أيضاً، *Ibn Badis, commentateur,* du Koran, Paris, 1971.

(7) *Le Reformisme musulman,* pp. 53-4.

وصلت موجة الإصلاح الجزائر في الواقع متأخرة. لكن «ربما لم يصل الصراع في أي بلد آخر الأبعاد التي اتخذها في الجزائر، وذلك كنتيجة لظروف اجتماعية وثقافية وسياسية معينة لذلك البلد» (مراد). وهذه هي الحقيقة الحاسمة المهمة، وتستحق تلك الظروف أن تفصل. وبشكل عام، ربما لم يكن هناك قطر إسلامي يعتمد اعتمادا كلياً على أولياء الريف أكثر من جزائر القرن التاسع عشر، ومن المشكوك فيه ما إذا كان هناك قطر آخر قد تأرجح بعنف أكبر ضدهم (أي هؤلاء الأولياء). وآليات تأرجح البندول هذه هي التي تثير الاهتمام[8].

يقودنا وصف تطور حركة الإصلاح إلى الآن إلى الحرب العالمية الأولى. شكلت الحرب ضد تركيا وبعدها ضد الخلافة بطبيعة الحال مشكلة أخلاقية، وحصلت السلطات الفرنسية على تصريحات ولاء من شخصيات إسلامية هامة. ويرى (علي مراد) في هذا جزءاً من تفسير انحسار الأولياء. ويلاحظ مراد أن كراهية الفرنسيين لدى الأولياء لم تصدم أحداً، لكن إعلان العداء لتركيا اعتبر خيانة أخلاقية. ففي اللحظة التي كانت فرنسا وتركيا في حالة حرب، كان ينبغي أن يكون هناك تمييز بين الاثنين، وفوق كل شيء فإن نظرية «رد الفعل» غير صحيحة. فدون شك، لم يكن هناك خيار لكل من كانوا يحتلون مناصب اجتماعية مرموقة، سواء كانوا قادة أو وُلاة أو غيرهم سوى أن يتضامنوا مع الدولة الاستعمارية. وحينما تطبق المعايير الوطنية، بمفعول رجعي فإن هذا سيؤخذ عليهم وضدهم. لكن كانت هناك أسباب أخرى ملحة وواقعية توضح لماذا بدأ التيار يتدفق ضد الأولياء ولصالح الإصلاحيين.

فالرجل الذي ظهر كقائد إصلاح دون منازع عليه والذي شكلت روحه

(8) للحصول على مناقشة للنزعة النصوصية المسلمة، وتأثيرها على سياقات اجتماعية أخرى انظر Clifford Geertz, *Islam Observed,* Yale, 1968.
وقد ترجمه إلى العربية (أبوبكر باقادر) وصدر عن دار المنتخب العربي عام 1994.

الجزائر الحديثة، كان ابن باديس، وهو من أسرة برجوازية عريقة من مدينة قسنطينة. (وقد حوّلت حاليّاً، واحدة من أكبر الكنائس وسط مدينة الجزائر إلى مسجد بن باديس). لكن من بين أعوانه، الأكثر حيوية وخشونة وربما الأكثر تأثيراً كان الطيب العقبي. بل غالباً ما كان يتصرف بشكل مستقل، وبدأ خطبه الإصلاحية في بسكرة عام 1920، قبل خمس سنوات من انضمامه إلى حركة بن باديس، وكان كما يقول مراد، راعي الحركة وفي النهاية تم اختياره ممثلاً لها في العاصمة، الجزائر نفسها، بينما بقي القائد في مدينة قسنطينة الإقليمية نسبياً (لكن كنتيجة لذلك أصبحت مدينة قسنطينة الآن نوعاً من عاصمة دينية للبلاد، وبها جامعة إسلامية، إضافة إلى جامعة عادية. وثنائية تكنوقراطي/سلفي في الجزائر يرمز لها بالعلاقة بين الجزائر العاصمة وقسنطينة).

ومن مفارقات التاريخ أن مركز وقاعدة العقبي هو نفس واحة بسكرة التي كانت لـ جيد رمز أبولوية شمال أفريقيا[9]. واسم العقبي مشتق من قرية بالقرب من بسكرة، بها ضريح سيدي عقبة (بن نافع)، وهو واحد من الفاتحين المسلمين الأوائل للمغرب. وقد ولد العقبي عام 1888 وقضى معظم طفولته في الحجاز وتأثر بالوهابية، وهي واحدة من موجات الإصلاح الإسلامية قبل الحديثة والأصولية، وهي القاعدة التي تقوم عليها دولة المملكة العربية السعودية. وعلى أي حال لم ينظر إلى ما كان يجري من نشاطات في شوارع بسكرة المقدسة بعين الرضا التي نظر بها جيد، وإنما رآها على العكس من ذلك تماماً:

«لقد كان العقبي وبن باديس على اتفاق تام فيما يتعلق بالخطوط

(9) وسخرية القدر هي أن العقبي في الحقيقة من نسل واحد من أشهر الأسر الصوفية في منطقة الأوراس، وهو البيت الصوفي الأبرز والأهم محلياً والأكثر تأثيراً في الجامعة الأوراسية. وأنا أدين في هذه المعلومة للدكتورة فاني كولنا التي قدمتها في إطار بحثها (قيد النشر عن الحياة الاجتماعية في الأوراس في القرن التاسع عشر).

العريضة الأساسية لمفهوم الإصلاح السلفي: أي الكفاح ضد البدع وبخاصة بدع الصوفية. . .

. . . وكان الشيخ العقبي هو الأقل حذراً من بين قادة الإصلاحيين الجزائريين. . . ولم يكن يجد أي وسيلة لقبول وضع الممثلين الرسميين للشعائر الإسلامية في العاصمة الجزائر. . . . . .

وكان العقبي يتكلم عن الأولياء والمتصوفة بشكل حاد وغير مبال، كأنه كان مقتنعاً من أنه على حق والنصر سيكون حليفه.

. . . و بالنسبة له. . . كل من يفتقدون العقيدة أو الإيمان الإصلاحي على خطأ. . . وينبغي لهم أن يتبرؤوا من معتقداتهم حال معرفتهم بذلك من الإصلاحيين. ومن يقاومون ويصرون على «خطأهم»، ينبغي أن يعاملوا على أنهم أدوات للشيطان. ويتكون أعظم أجزاء وعظ العقبي من ذم حاد لخصوم النزعة الإصلاحية (أي من الأولياء وأعوان رجالات الدين الإسلامي الرسميين). . .

. . . و لقد لفت الأنظار إليه بحماسه ضد الأولياء والمتصوفة المنقطع النظير في الجزائر في فترة ما بين الحربين. وخطبه اللاذعة القوية ضد الأولياء والمتصوفة وأعوانهم تخطت مجرد الرفض الديني والنقض لأفكارهم ودحضها. . .

فقد كان يرى أن الأولياء (المزعومين) ليسوا ذواتاً خارقةً تملك قوى كبيرة. . . وينبغي أن لا يكون لهم هذه الصورة. . . فهم أنفسهم عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم ضد مصائب الحياة اليومية العادية. . . وكان يشجب أولئك الذين يبنون «معابد الخطأ والجاهلية. . . لتمجيد الأولياء. وكان يعلن رفضه للأولياء والمتصوفة ويعلن نفسه خصماً لهم سواءً أكانوا أفراداً أم جماعات».

«إنني لا أخاف أحداً إلا الله. . . ولا أخاف أحداً ولن أستسلم

لأصنامك... ولم أطوف قط بضريح... ولن أضع قماشي على قبر أو أحج إلى مقابر، ولا أقدم أضاحي لأحد... ولا أخاف الموتى ولا أعبدهم... فكل ذلك شرك»[10].

ويمكننا أن نستغرب ما إذا كانت حماسة اسكتلندا نوكس Knox أو جنيف كالفن Calvin يمكن أن تكون أكبر. فمركز هجومه هو هرطقية الشرك. ويترجم علي مراد هذه بـ«الارتباطية». وما يقصده بهذا المصطلح هنا ليس المصطلح النفسي العقدي الذي قال به ديفيد هيوم، وإنما وجهة النظر القائلة بأن الأولياء والموتى وأن الكائنات الأخرى أو الأشياء يمكنها عن طريق الارتباط بالله أن تأخذ أو تقتبس قداسته ـ أي أن ما هو إلهي ينتشر أو يتوزع في العالم بنوع ما من الارتباط.

ادّعى هذا المهيج من بسكرة أنه غير سياسي. ووجه جام غضبه ضد الفساد داخل دائرة الإيمان والعقيدة. فحركة الإصلاح ينبغي، كما يدعي، أن تتجنب السياسة، لكن كيف يمكن فعل ذلك منطقياً، خاصة إن أخذنا في الاعتبار المحتوى الاجتماعي العظيم للإسلام، هو ما ينبغي أن لا نسأل عنه. ويلاحظ علي مراد «أن حذر العقبي كان يتكون من صيغ دون معنى»[11]، ويخبرنا أيضاً أنه «من السهل نسبياً أن نؤسس ارتباطاً بين توسع النزعة الإصلاحية في الجزائر وتقدم الأفكار الوطنية بين الجماهير المسلمة»[12]. من الصعب الآن دراسة الهدوء الذاتي للاسياسية في تلك الظروف الصعبة. لكن ليس هناك كبير شك في الطبيعة القوية والمتهيجة لأقواله ونشاطه، وينبغي أن يكون لها بالضرورة نتائج مثيرة.

في عام 1936، قُتل رجل دين مسلم رسمي، من المتعاونين مع

(10) Ali Merad, *Le Reformisme musulman*, pp. 97, 98 ,99, 100, 262, 263,264.

(11) Ibid, p.100.

(12) Ibid, p 147.

السلطة، بعد أن شجب بشكل حاد بوصفه خائناً في إحدى الصحف الواقعة تحت تأثير العقبي: «من الآن، ينبغي أن لا يبقى خائن دون عقاب»، هكذا أعلنت الجريدة. ولقد اتهم العقبي بالتحريض على القتل وتم سجنه. ومع أنه أخرج من السجن في نهاية المطاف، لكن لا معنوياته ولا علاقاته مع زملائه الإصلاحيين بقيت كما كانت عليه من قبل وتوفي كشخص يذوق مرارة الوضع ومعزولاً نسبياً عام 1960، أي قبل عامين على استقلال الجزائر. لكن مع ذلك فإن حماسة وصلابة جون نوكس الصحراء هذا قد صيغت لتحول الجزائر ما صنعه الوعظ المعتدل والمتوازن لابن باديس البرجوازي العظيم. والآن تحدثت بسكرة بصوت مختلف عن ذلك الصوت الذي كانت تتحدث به عام 1894.

والسؤال الأكثر إثارة حول حركة إصلاح الجزائر يتعلق بالسرعة المذهلة لتأثيرها. يخبرنا علي مراد:

«أصبحت حركة الإصلاح الجزائري، في غضون عشر سنوات فقط، حزباً دينياً حقيقياً. . . حزباً نظم آلة دعائية فعالة وانتهى إلى فرض نفسه على اهتمام القطر برمته (بما فيها الإدارة)، كحركة تتميز بدينامية منتصرة»[13].

ونقرأ عنده أيضاً:

«مع حلول عام 1931، كانت مقاطعة قسنطينة برمتها تعد إجمالياً تابعة للحركة الإصلاحية. وكانت القبائل (البربر) تمر بعملية تحول إلى المعتقد الباديسي»[14]

وكما يلاحظ مراد أيضاً، مثل هذا النجاح السريع لم يكن ممكناً في أي وقت. كانت الظروف مواتيةً تماماً والتربة صالحة. وهذه البذرة، على أي حال، ما كان لها أن تموت، وإنما لتزدهر.

---

(13) Ibid, p.9,10.

(14) Ibid, p. 141.

«من المحتمل لو أن الدعاية الباديسية قد جاءت مبكرة نوعاً ما لما استطاعت أن تثير أي حماس بين عرب وقبائل (بربر) الجزائر»[15].

ونقطة بداية التغير في المزاج الديني ربما كانت الشك. ويقتبس المؤرخ (ش. ر. اغرون Ageron) الإثنوغرافي دوتيه Doutté، بقوله عام 1899، بأن المرابطية (نزعة صوفية الأولياء) هي دين أهالي أفريقيا الشمالية الحقيقي، لكن اغرون يذهب إلى ما هو أبعد ليعبر عن بعض التحفظات حول الاستخدامات التي يجب أن يوضع فيها هذا الرأي.

فذلك المفهوم حينما يصاغ دون أي لحنٍ أو تمييز له قيمة سجالية لا تقدر بثمن: فهو يرفض عمق عملية الأسلمة، ويبرر أو يشجع بعض الاتجاهات التماثلية أو المعادية لرجال الدين. والإصرار على وجود بقايا من فترة ما قبل الإسلام، مرتبطة نفسها بأسطورة البربر التي تساعد في إبقائها على قيد الحياة[16].

وبذلك المعنى، فإن الإصرار على بقاء المرابطية لا يحتوي بالفعل على خطأ فادح: فعقيدة الإيمان في الأولياء لا تشكل على الإطلاق إشارة ضعف في الهوية الإسلامية. وتكريم الأولياء، على العكس، هو وسيلة للوصول إلى تلك الهوية المسلمة، لذلك الجزء الساذج من السكان الذي لا يمكنه الوصول بسهولة للعقيدة عن طريق الكتاب، ويفضل أن تكون الكلمة جسداً حياً. لكن لو نظرنا إلى الأمر كمنافس وإن كان شكلاً من أشكال الإسلام المتحمسة، وليس ما يشبه النقيض له، عندها تكون ملاحظة دوتّيه صحيحة تماماً.

ويمكننا أن نضيف بأنه يوجد أيضاً ما يمكن أن نسميه عواطف تقليدية

---

(15) Ibid, p. 83.

(16) Charles-Robert Ageron, *Les Algeriens musulmans et la France (1877-1919)* Paris, 1968, vol .vol. II, p.903.

معادية للمرابطية، لاحظها، المراقبون الأوروبيون في الجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، من أمثال الجنرال دوماس، الذي كان القنصل الفرنسي في بلاط الأمير عبد القادر وتشارلز هنري تشرشل، المعاصر الإنجليزي للأمير عبد القادر وكاتب سيرته. ويقتبس دوماس قولاً مهماً: «توجد دائماً حية في الزاوية» - ويورد تشرشل مشاعر متشابهة. لكن هذه كانت مشاعر الزعماء العلمانيين المقاتلين، الذي كانوا يتنافسون على الزعامة أو القيادة القبلية مع الأولياء، لكنهم أنفسهم عبروا، بل في الواقع يدينون بمناصبهم لأخلاقيات استهلاك باذخ واستعراض يتمركز حول موضوعات مثل ركوب الخيل والفروسية والصيد بالصقور. . . الخ. والسخرية كامنة في أن العكس أيضاً قد لوحظ في المشاعر نحو الأولياء في جبال الأطلس المغربية. لكن هذا النوع من العدائية أو عدم الاكتراث الجزئي مختلف تماماً عن الرفض السلفي والحضري للأولياء، كما كان يدعو لذلك الإصلاحيون.

وعلى أي حال، من الغريب أن أفراد أمة كاثوليكية كانوا ينظرون إلى تكريم الأولياء أو القديسين على اعتبارها علامة للفتور وعدم المبالاة. ويعبر أغرون عن شكوك بشأن تقدم عملية التطهير من العداء للأولياء للفترة الممتدة حتى عام 1914. «بقي المسلمون الجزائريون مؤمنين ومحافظين على طرقهم وانخرطوا فيها بنفس الضمير الطيب وحتى الحماس في عقيدة تكريم الأولياء، بنفس الطريقة بحسب كل المؤشرات التي كانوا يذكرونها قبل عام 1830»[17]. وبالنسبة للفترة السابقة للحرب العالمية الأولى، كان هذا صحيحاً دون شك، باستثناء أقليةٍ صغيرة جداً. أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا يبحثون عن بداية لهذه الحركة من فترة مبكرة، صحيح أن بداياتها كانت صغيرة عددياً: «إن ظهور حركة الإصلاح كاملة في العشرينيات يحتاج أيضاً أن يربط بالبذور الأولى للإصلاح الإسلامي بين عدد صغير من المفكرين في الجزائر

---

(17) *Les Algeriens musulmans*, p. 908.

العاصمة في تسعينات القرن التاسع عشر»[18].

وإذا ما أخذنا البدايات الصغيرة بصرف النظر عن تاريخ بدايتها، وضآلة تأثيرها قبل عام 1914، فإن سرعة تأثير النزعة الإصلاحية من العشرينيات وما بعد كانت رائعة ومدهشة جداً.

وقبل عقود قليلة، كان الإسلام متداخلاً جداً بالمرابطية، وذلك بحسب ما يذكره ابن باديس وكذلك دوتيه. وقد ينجح البحث الدقيق في تحديد بعض العناصر الأرثوذكسية أو الإصلاحية هنا وهناك أثناء تلك الفترة المبكرة. غير أن ذلك سيحتاج بحثاً مضنياً: وما هو واضح في كل مكان هم الأولياء. أما اليوم فالحالة على عكس ذلك تماماً، ويمكن للبحث دون شك أن يحدد بسهولة بقايا، أو حتى أشكال جديدة من المرابطية، وتقول الشائعة أنهم لا يزالون نشطاء[19]. لقد زرت في إبريل عام 1974 زاوية جبلية تشرف على ما يشكل اليوم مدينة تيزي أوزو الصناعية النشطة في منطقة القبائل. وكان أصحاب الزاوية يدعون بأنهم يقدمون خدمات علاجية على مدار الساعة للزوار عن طريق نظام ورديات يعمل فيه أربعة أولياء كانوا الورثة المحليين للبركة. لكن هذه النشاطات قلّت وخفتت كثيراً. فلماذا كان العكس عظيماً لهذه الدرجة؟ ولماذا كانت التربة جاهزة تماماً، ومستقبلة جداً للرسالة الجديدة؟

---

(18) انظر أيضا، E. Burke in *Middle Eastern Studies*, vol .7, no.2 (May 1971) p. 249
Malek Bennabi, *Memoires, d'un témoin du siecle*, Editions Nationales Algeriennes, 1965, esp. Pp. 75 and 76.

(19) وبعد أن تمت كتابة هذا البحث ظهرت دراسة مفيدة عن الممارسات العلاجية والنشوية في الجزائر وهي:
A.Ouitis, *Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Setifois*, Alger, 1977.

أسلوبان للحياة الدينية*

أعتقد أن الإجابة الأساسية على هذا هي في داخل المجتمعات المسلمة، فهناك توتر دائم، وإن كان أحياناً كامناً، ومعارضة بين أسلوبين من الحياة الدينية. فمن ناحية، يوجد المثال الطهوري السلفي والتوحيدي والفردي والتفاني لرب واحد أنزل رسالته الخاتمة النهائية في شكل وحي محدد وموجود متاح لكل من أعطى نفسه حق قراءته، وهذه الصيغة ترفض الوساطة، ولا تتطلب كذلك أو تسمح بأي طبقة رجال دين رسميين: وهي فقط تفترض سلفاً طبقة قارئة من العلماء يقومون بدور حماية وتفسير الوحي. وهذه طبقة مفتوحة، متاحة عن طريق التعلم للجميع، وهي ليست طائفة أو طبقة رجال دين. وفي المقابل يوجد مثال «المشركين»، وذلك إذا ما استخدمنا مصطلح مراد، وهو مثال يسمح بالتوسط والتوسّل والتجاوز الطقوسي والتعبّدي والهرمية الدينية.

والمجتمع المحلي أو الفرد لا يختار بين هاتين الصيغتين ببساطة عن طريق بعض النزوات الشخصية أو الاعتباطية، أو كنوع من الولع الديني. إذ كل أسلوب من هذين الأسلوبين يخدم احتياجات اجتماعية مختلفة، والحاجة الملحة لواحدة أو أخرى تعتمد على الظروف الاجتماعية. وهذا بطبيعة الحال ليس مسألة اختيار الكل أو لا شيء، وإنما هناك فترات مطولة حينما يتزامن الأسلوبان في سلام، بل ويتداخلان أحدهما في الآخر. وفي أوقات أخرى، فإنهما والمجموعات المستفيدة منهما أو لها مواقف أو أساليب حياة تؤكدها هذه الأساليب يجدون أنفسهم في صراع معها. وهناك أوقات حينما لا يتأرجح البندول فقط وإنما يتأرجح بعنف. وكانت الجزائر في هذا القرن تشكل مثل هذه الحالة. فتحت تأثير الحداثة، يتأرجح البندول بعنف أقوى ويصبح بدون مفصلة. لكن البندول

(*) تمت معالجة الموضوع بشكل تفصيلي في الفصل الأول.

لا يتأرجح لأسباب فكرية بحتة، إذ لم يصبح زبائن شوارع بسكرة المقدسة مستمعين حريصين لمواعظ العقبي ببساطة لأنهم وجدوا أن منطقه أو هجومه لا يمكن مقاومتهما. وإنما حدث أمر ما في المجتمع الجزائري في تلك الفترة جعل أسلوباً كان مسيطراً تماماً تقريباً، يفقد تأثيره، ويستبدل به أسلوب آخر لم يكن غائباً لكن كامناً.

وبالمصادفة، نملك وصفاً للبناء الاجتماعي قبل الحديث وقبل الإصلاحي لقرية ملاصقة جداً من بسكرة المدينة التي بدأت منها شرارة العقبي والتي أعطته اسمه[20]. كان سكان الواحة يتكونون من سلسلة من المجموعات أو العشائر، لا تؤمن في وجود جد أو أسلاف مشتركين بينهم، لكن كان يقودها عشيرة شريفة (يفترض أن نسبها يعود للنبي). وبحسب أسطورة مناقبه، اشترط أول ممثل محلي وقائد هذه المجموعة المقدسة المسيطرة، قبل قبول قيادة الواحة، أن تربط كل مجموعة من المجموعات الأخرى نفسها به، عن طريق تزويجه بفتاة منها، (أما إخوته وأسلافه الذين فشلوا في أن يأخذوا هذه الخطوة قبله، فكان مصرعهم على أيدي نفس أولئك الناس الذين سبق وأن دعوهم لحكمهم). وهذه الأسطورة إضافة إلى التكريم المشترك لضريح سيدي عقبة هو الذي أعطى الواحة ميثاق وحدتها. وكان زوار الضريح يقدمون للواحة الصلات والاتصالات بما يجاورها من أماكن حتى مدينة تونس.

لكن كل هذا يعد أمراً عادياً في حياة شمال أفريقيا التقليدية. وبغض النظر عن الأخطاء الشركية، فإن أي هجوم على الضريح أو على النسب المقدس للواحة كان سيعني هجوماً على الشروط المسبقة الضرورية لوجودها

(20) Capitaine H. Simon, Commandant Superieur du cercle de Touggourt," Notes sur le mauslee de Sidi Ocba", *Revue Africaine*, Publiee par la Societe historique algerienne, 1909, especially pp. 41 - 5.

السياسي والاقتصادي وعلى آلياتها في الحفاظ على النظام وعلى صلاتها التجارية. وفي مثل هذه الظروف، كان الطيب العقبي، بغض النظر عن حماسه وفصاحته، سيضيع جهوده لو حاول أن يقنع سكان قريته بتغيير تقاليدهم. لكن الكابتن سيمون رأى الواحة في السنوات الأولى من هذا القرن. وبحلول العشرينيات والثلاثينيات، يمكننا الافتراض بأن إدارة مركزية وهجرة العمال والتجارة بالشاحنات، وليس الزوّار، أدت إلى جعل كل من الهرم الديني الوراثي والضريح أقل أهمية لسكان الواحة. والآن بإمكانهم أن يستمعوا لخطب ومواعظ العقبي.

فوظيفة الأولياء الأساسية والواضحة هي خدمة السكان القبليين الأميين الذي يعيشون في ظل ظروف قديمة. وذلك عن طريق تقديم التوسط في حالة النزاعات، وتنظيم الاحتفالات التي هي في الوقت نفسه أسواق، وضمان حماية الحدود، وحضور القسم الجماعي، وتقديم التقمص الشخصي المقدس لرجال القبائل الذين لا يمكنهم التعلّم وليس لديهم الرغبة في التعلّم ـ هذه بعض الخدمات التي يقوم بها الأولياء، وهم يقومون بها بشكل جيد. ويصدق هذا تماماً على الأنساب المقدسة المعزولة، كما يصدق على أولئك القادة الدينيين المرتبطين بتنظيم معقد ويمتد لمسافات طويلة يسمى الطرق.

والفرق بين الطرق الدينية والأنساب المقدسة غير محدد. فالطرق الدينية تقودها الأنساب المقدسة، وفي المقابل الأنساب المقدسة الناجحة قد تمتد ويكثر أتباعها لتصبح طريقة. فالطريقة إذن هي عبارة عن ولي مع مريدين منظمين، فكل ولي إذن يعد طريقة كافية. فإذا ما تكاثر أبناؤه ومريدوه فإنه، أو بالأصح هم، يشكلون طريقة. إن سيطرة هذا الشكل من الدين بالذات في الجزائر تبدو واضحة جلية: فلقد كانت الحياة الحضرية ضعيفة نسبياً حتى قبل الاحتلال الفرنسي، وقد هدمها وحطمها الفرنسيون أيضاً. وكان رجال القبائل الذين بقوا على قيد الحياة بحاجة لأولياء ولم يكن

للأولياء منافسون أيديولوجيون[21]، فالتصوف هو أفيون رجال القبائل، والنزعة الإصلاحية لسكان المدن.

لكن الحالة تغيرت. فالدولة الاستعمارية لم تكن كالوصاية التركية السابقة للجزائر، فهي دولة ليست بالضعيفة. لقد تمكنت من فرض النظام بشكل فعال على ترابها. وأضعف السلام الغالي التنظيم القبلي، ومع الوقت كانت هناك أيضاً هجرة واسعة إلى المدن وإلى فرنسا. وحلت الآن البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة إلى حد ما حيثما كان رجال القبائل ذات يوم.

وفي ظل هذه الظروف، فإن الولي أو المرابط، مثله مثل الأعيان في النظام السياسي القديم كانوا يفقدون وظائفهم لكن ليس امتيازاتهم. والأسوأ، هو أن هذه الامتيازات التي حافظوا عليها صادقت عليها السلطة الاستعمارية التي رأت فيهم الوسيط الطبيعي إن لم يكن الوحيد للتعامل مع الأهالي. وفي ظل مثل هذه الظروف، أصبحوا أكثر تعرّضاً لنوع الدعاية شنتها الحركة الإصلاحية ضدهم.

أما رجل القبيلة من جبال الأوراس القادم لبسكرة أو سيدي عقبة لبيع غنم وشراء تمور، والجمع بين زيارة السوق والمشاركة في الطقوس الفاجرة في الشارع المقدس ثم مباركة رحلته من طرف الولي - مثل رجل القبائل هذا يمكنه أن يصمّ أذنيه عن أي دعاية تَصِم الأولياء بالشرك. فدين دون شرك أو

---

(21) Ahmed Nadir, in, 'Les orders religieux et la conquete française 1830-1851, in *Revue algerienne des sciences juridiques,* vol. IX, no. 4, December, 1972, pp.819-68.

وكانت الادعاءات أن الأمير عبد القادر قائد المقاومة الجزائرية خلال فترة مبكرة من الفترة الاستعمارية نوعا من النموذج الإصلاحي والسابق على ابن باديس. وفي المقابل يجد بيسه سينار في مقالة «عبد القادر وعبد الكريم» في مجلة الدراسات الأفريقية، الصادرة عن حولية الجمعية الاستشراقية الإسرائيلية، المجلد1، 1965، ص 139 ـ 74، أن عبد القادر، يميل أكثر إلى الطبقة الصوفية.

ارتباطية، أي دون وجود تقمص محلي للمقدس، سيكون غير مفيد له، وكلما زادت الارتباطية كان ذلك أفضل.

لكن الحالة مختلفة تماماً لرجل المدينة الذي تخلى عن الانتماء القبلي أو على أي حال الذي يملك حداً أدنى من المقتنيات الاقتصادية. إذ من غير المتوقع أن يحقق الولي له أي وظيفة مهمة في حياته، لكن ما يبقى مرئياً وما يصبح الآن مزعجاً هو مظاهر وامتيازات الأولياء، وتأييد الحاكم الأجنبي لهم، والعمليات المشبوهة التي تتم في الشارع المقدس، والتي يلاحظها رجل القبائل، ينظر إليها الحاكم الأجنبي بسخرية حتى أو بالذات حينما يستغلها لأغراض سياسية. (إن حماس (جيد) لها كان شخصياً ولم يكن خالياً تماماً من أي موقف تشجيعي ضمني: وفقط لأن لـ جيد نزعة طهورية داخلية مستبطنة، تحمس للنزعة الأبولوية المفترضة لمجموعة من الدراويش الصحراويين). إضافة إلى ذلك، فإن الأولياء محليون وانقساميون، ولا يمكنهم أن يحملوا وعياً وطنياً، ناهيك عن أن يبدعوه.

وفي المقابل حركة الإصلاح يمكنها أن تكون ذلك بالضبط. فرفضها «للنزعة الارتباطية» وللشفاعة هو رفض للشكل المحلي للمقدس. ومواعظها في الإسلام «النقي» هي في الواقع مواعظ عن إسلام متاح لجميع المسلمين القادرين على القراءة والكتابة، أي مواعظ عن شيء يشترك عموماً فيه كل المسلمين، لكن أيضاً يميزهم عن الحاكم غير المسلم: وهذا مهم للغاية حينما تستطيع حركة وطنية وليدة أو ناشئة أن تأمل في استقطاب جميع المسلمين، وليس غيرهم، في منطقة ما، والحركة الإسلامية لا تحتاج أن تكون وطنية بشكل علني حتى تكون شكلاً نموذجياً للوطنية، فادعاؤها بأنها غير سياسية يمكن أن يكون وبشكل ذاتي صحيحاً أو نفعياً ـ لكن هذا لا يهم. وفي الوقت نفسه، نظراً لأن نشاطها الأساسي كان المعركة مع الخرافة الريفية، كان من الصعب على السلطات منعها أو تجريمها[22].

---

(22) لمناقشة التطورات السياسية ودور تلك المواقف منها انظر:

والحركة الإصلاحية لم تعظ فقط بأمر لا يشترك فيه كل المسلمين ويميزهم عن غيرهم، وإنما أيضاً تعظ بأمر يجعل لهم شرعية فخورة. فالإسلام السلفي والفقهي والشرعي ليس شيئاً متخلفاً ظاهرياً، بل إنه في الواقع ليس متخلفاً على الإطلاق، مقارنة بأديان العالم الأخرى: فما يجري في الشارع المقدس فقط هو ما يمكن أن يُشعر الفرد بالخجل. إذ قد يتسنى لرومانسي أوروبي واثق من مكانته الحضارية، أن ينظر نظرة مثالية لتلك التجاوزات وأن يكتب الترانيم لها: فبإمكانه أن يفترض سلفاً وجود مجتمع قوي ومنظم وأن يفخر بتمرده على النزعة الطهورية. لكن بالنسبة لحرفي مسلم أو صاحب متجر يبحث عن هوية وكرامة فإنه سيصعب عليه الحصول عليها بالركوع أمام أبولو. على العكس، فإن الطهورية السلفية التي يرفضها جيد بازدراء ستظهر له علامة مميزة مرغوبة للحضارة الحضرية، مما سيفصله عن الحياة الريفية التي تركها خلف ظهره. فيكتب علي مراد:

«إنّ ظهور برجوازية صغيرة تحولت إلى الحضارة الأوروبية، قلص من المجال الذي يمكن للأولياء العمل فيه. فالبرجوازية الصغيرة (من الأساتذة والموظفين الحكوميين في الحكومة المحلية والمركزية والمستثمرين) كانت معزولة تقريباً تماماً عن الناس. إضافةً إلى ذلك فإن استخدامها للترفيه (ودون شك اهتمامها بالحصول على الاحترام) منعها من المشاركة في العروض الدينية الجمعية والفلكلورية»[23].

فلم يكن لهم من الواضح لهم أن خلط المدنس والمقدس، وهو الأمر الأثير إلى قلب زائر عام 1893.

والمثير، مع ذلك، هو أن نشاطات المقدس والمدنس هذه غريبة ليس

Clement Henry Moore, *North Africa*, Boston, 1970. Elbaki Hermassi, Leadership and National Develop. in North Africa, London, 1972.

(23) Ali Merad, *Le Reformisme musulman*, p. 74.

فقط على البرجوازية الصغيرة المنجذبة للحضارة الأوروبية، التي يلاحظها مراد في هذه الفقرة، وإنما هي غريبة كذلك على البرجوازية الصغيرة المتطلعة لحياة أوروبية حضرية وببساطة متطلعة لأسلوب حياة المدينة المسلمة أو العربية التقليدي. ولطبقة حضرية من هذا النوع سبب مزدوج في أن تكون منجذبة للنزعة الإصلاحية: فجديتها لا تميّزها فقط عن التجاوزات غير المحترمة للقبليين الريفيين، وإنما نشرّع أيضاً مثل هذه الطبقة ضد أولئك الذين يتطلعون إلى أو يملكون امتيازات بسبب فرنستهم أو تغربهم. لكن النزعة الإصلاحية سلاح ذو حدين، فهي تحمي الإسلام النقي ضد الفساد الداخلي للأولياء وضد الفساد الخارجي لعملية التغريب. وكان الموضوع الأول في البداية هو الأكثر حضوراً، لكن الآخر كان دائماً يفهم، وفي تلك الأثناء أصبح مهماً جداً.

نملك بعض الأدلة المثيرة على الحدود الاجتماعية بين القرية والمدن الصغيرة - فالحدود الاجتماعية ربما كانت أهم خط فاصل في الحياة الاجتماعية في شمال أفريقيا. ولنأخذ مثلاً كتاباً صدر حديثاً لـ فنيسا ماهر[24]، تفحص فيه مدينة الصغيرة ذات سوق والقرى المجاورة.

يذهب الجميع (في القرية) إلى الحضرة (أي جلسة رقص روحية تحت إشراف شخصية صوفية)، سوى الأشراف (من ينتسبون إلى النبي)، الذين يقولون إنها مظهر من مظاهر الفجور... ورغم أن بعض المتحضرين العرب والبربر، الناطقين بالعربية يأتون إلى القرية من المدينة، إلا أنهم ينظرون للجلسات بازدراء واضح ويدعونها بالبربرية.

---

(24) V. Maher, *Women and Property in Morocco*, Cambridge, 1974.

وللحصول على مادة علمية مقارنة وتحليل لموضوع المرأة أنظر:

Lois Beck and Nikke Keddie (ed), *Women in the Muslim World*, Harvard, 1978, and Nancy Tapper, " Matrons and mistresses" *European Journal of Sociology*, 1980.

وتلاحظ الكاتبة:

«يمكن أن ينظر للحضرة على أنها تأكيد على صدق الأشكال الثقافية البربرية التي حيثما احتكت بالقيم العربية نظر إليها بازدراء. . .».

وتصف كيف أن الحضرة مدنسة ومقدسة في آن معاً، وكيف أنها تضم وبشكل مقصود وواعٍ تدنيساً أو انتهاكاً للمقدسات، وكل هذا ربما يشبه ما شاهده جيد في بسكَرة قبل ثمانين عاماً. والشيء الوحيد الذي ليس علينا قبوله هنا هو الإشارة للبربر، ففي المنطقة التي درستها ماهر، اتّفق أن سكان المدن الصغيرة هم من العرب وسكان القرى من البربر، ومن ثم يظهر أن التأكيد على القيم الريفية هو تأكيد على الأشكال الثقافية البربرية. لكن النزعة البربرية غير مهمة: فرجال القبائل العرب، أو حتى سكان المدن المتعربين تحت مستوى اجتماعي ـ ثقافي ما، سيسرهم أن يساهموا في هذه النشاطات، كما تؤكد المادة العلمية التي جمعتها ماهر. وسواءٌ أكنا نبجل أم نوقر أخلاقياً أولياء غامضين أم لا، ونشارك في احتفالات مدنسة ـ مقدسة، يتصل أو يرتبط بأهم الحدود الاجتماعية في شمال أفريقيا، بين أساليب حياة البرجوازية الصغيرة وأساليب حياة الريف، التي لا توضحها كثيراً، لكن كونها حدوداً لغوية أو إثنية ليس إلا مجرّد مصادفة. وتعد أطروحة ماهر مهمة في إظهار كم هو عدد المفاصل على هذه الحدود: مثل الاتجاهات نحو العمل والأقارب والمرأة والحكومة، كذلك الأسلوب الديني، إنما تعتمد على ما إذا كنت تعيش في مجتمع محلي قبلي أو تعيش في مجتمع محلي حضري أكثر ذريّة وحراكاً. وإجمالا، يوجد أسلوبان مسيطران للحياة. في أحدهما تعمل نساؤك في الحقول وهن غير معزولات أو محجبات والمهور منخفضة أو اسمية ويتم فعلاً تبادل العرائس بين المجموعات الاجتماعية، المجموعات الاجتماعية المعروفة جيداً والمرئية، وتدور الحياة الدينية حول الاحتفالات العامة التي تلعب فيها النساء دوراً محدداً جداً، والتي تؤكد هوية وحدود الجماعات، وهي ذات طبيعة نشوية أو على الأقل تعبيرية وليست نصوصية.

وعلى العكس، يوجد في المقابل أسلوب أكثر حضرية ويعتمد على العمالة التجارية أو البيروقراطية، التي تعزل فيها النساء وتحجب حينما يخرجن، وحيث سوق الزواج (بالنسبة للأسرة إن لم يكن بالنسبة للعروس) أكثر حرية نسبياً وأقل محدودية أو إعاقة من طرف الأهل، وحيث مهر العروس عالٍ وهو بالفعل موضوع ضغوط تضخمية، وحيث المجموعات أكثر غموضاً وأقل تحديداً، وحيث الحياة الطقوسية أكثر رزانة ومحدودة بالدور ونصانية وفردية وغفلية ولها توجه ملحوظ يقوم على إقصاء النساء[25]. ينتج بطبيعة الحال الأسلوب الأول ذواتاً أقل مطواعية للدولة من الأسلوب الأخير.

إنّ أفراد المجتمع الريفي الباحثين عن الهيبة ومكانة السلطة سيتبعون بطبيعة الحال هذا الجانب أو ذاك من أسلوب الحياة الحضري، بحسب فهمه، وأحياناً بتكلفة اقتصادية. وبعض السكان الحضر في قاع السلم الاجتماعي، ممن ليس لهم أي هيبة يمكن أن يفقدوها وبعض الامتياز الاقتصادي ليكسبوه، قد يتخصصون في خدمة الاحتياجات الدينية المحيرة لسكان المدن الشديدي التأنق أو المحرومين أو المتضررين[26]. غير أن

---

(25) يظهر على سبيل المثال، أن مدونة الأحوال الشخصية المغربية الجديدة الصادرة في 1957، تكرس قانونياً هذا الأسلوب الاجتماعي (ودون شك أن الممارسة المسيطرة والفعلية في الجزائر هي كذلك أيضاً) انظر على سبيل المثال: F.Mernissi, *Identité culturelle et ideologie sexuelle*، في ورقة مقدمة للمؤتمر الرابع والعشرين الدولي لعلم الاجتماع في الجزائر في مارس عام 1974، ص3 وما بعدها، وتلاحظ المؤلفة أن «رغبة المشرع المغربي في استخدام التقليد السابق للاستعمار كدليل للمستقبل» (ص3)، لكن ربما لا يؤكد بشكل كاف أن القضية قيد الاهتمام ليست التقليد الفعال لكل المغاربة في فترة ما قبل الاستعمار، وإنما المثال الممارس من طرف البعض وهو محترم فقط وليس مطبقاً من طرف الطبقات الاجتماعية الأخرى، انظر على سبيل المثال كتابها:

Beyond the Veil, Cambridge, Mass, 1978.

(26) انظر على سبيل المثال

Vincent Carpanzano, *The Hamadsha, A study in Morocan Ethnopsychiatry*, Berkeley,

للحصول على وصف لعصابات الراقصين / العلاجيين من هذا النوع 1973.

والحقيقة المركزية لتاريخ شمال أفريقيا الحديث، هي الانتقال من أسلوب ريفي إلى أسلوب حضري، عددياً وفي السلطة. وتعكس حركة الإصلاح هذا التحول.

إنّ نفور إنسان المدينة من الساذج ورجل القبيلة هو بطبيعة الحال أمر قديم ويسبق حركة الإصلاح: والنزعة الإصلاحية إنما تقدم له فقط دعماً دينياً وبرنامج عمل. ومن التعابير المثيرة لها إعلان المسؤولين المسلمين الحضريين وعلماء مدينة قسنطينة عام 1871، ملحين على السلطات الفرنسية حينما كانت تتعامل مع القبائل المتمردة: «إن البدو لن يتخلوا عن سلوكهم التقليدي وتقاليد جبالهم، ما لم يضربوا بشدة وبهمة بما يخيفهم ويفزعهم»[27]. وكما يلاحظ أغرون في دراسته التي تستحق الإعجاب، كان هذا الإعلان دون شك قد أوعز به رسمياً: لكن مع ذلك فإن شكل الكلمات والأفكار المختارة في التعبير عن الولاء البرجوازي للسلطة في وقت محرج هو دال على الإعراض وبشكل عميق. ولقد وقع على الإعلان من طرف أعداد كبيرة لكن من بينها عضوان من أسرة ابن باديس. وهناك توافق وليس تعارضاً في مواقف الأسرة واتجاهاتها: إذ بعد خمسة عقود لاحقاً، كان على ابن باديس «العظيم» نفسه أن يخطب في الإصلاح، وكان الهدف الإصلاح المركزي، بالتحديد، هو إقناع رجال القبائل بالامتناع عن السلوك والعادات التقليدية السائدة في جبالهم.

ويعطينا كتاب ماهر ومضات متزامنة للفرق الديني بين سكان القرى والمدن في المغرب الحديث، لكن نفس التعارض يمكن أيضاً أن نجده متعاقباً تاريخياً داخل المدينة أو البلدة الصغيرة، أثناء فترة التوسع الإصلاحي. وحتى إذا ما كان للحياة الحضرية والاحترام الحضري توجه جوهري ودائم نحو النوع «الأنقى» للإسلام، أثناء الفترات التي كان يشكل

(27) اقتبس عن: Ageron, *Les Algeriens musulmans*, vol. I, p. 12n.

فيها الأسلوب الحضري، وبالذات في الجزائر سلطة ضمنية، فإن هذا الاتجاه بقي كامناً، بل إن المدن الصغيرة كانت تنظم حياتها الدينية حول الأولياء والطرق. وتصف الدراسة الاجتماعية التاريخية التي قام بها غلبيرت غرانغيوم لبلدة صغيرة في غرب الجزائر، ندرومة، هذا التحول بشكل رائع.

كان وجود الطرق الدينية في ندرومة قديماً جداً. وكانت المدينة تحتفل بعددهم ونشاطاتهم (أي الطرق). أما اليوم فلم تبق سوى طريقة واحدة. . .

ففي العقد الأول من القرن العشرين، كانت الطرق تسيطر كلياً على الحياة الدينية. وبدءاً من الثلاثينيات، بدأت الطرق تسكت معارضيها لكي توجه اهتمامها لعدو مشترك في جمعية العلماء (وهم العلماء الإصلاحيون)، الذين كان هدفهم تنقية وتصفية الإسلام من البدع ومن تكريم الأولياء وتقديسهم، أي الأساس الذي تقوم عليه الطرق. . .

وأثناء فترة النزعة المرابطية، كان نموذج (السلوك المسلم) يشمل الانضمام إلى طريقة والمثابرة على ممارساتها. ومن لم يشارك كان يعتبر «ضعيف الإسلام»[28].

دانت الجزائر الغربية للإصلاحيين بعد مناطق أخرى، ويبدو أن تجذر وجودها في بلدة ندرومة كان في عام 1949 فقط. ولم يكن النصر قد اكتمل بعد: فحتى عام 1969، استنكرت مجلة تقدميّة معارضة للأولياء الجزائريين الهستيريا التي ظهرت أثناء دفن ولي:

«من المستحيل تخيل هستيريا الغوغاء المعارضين لدفن ميت، إرضاء. . . لخلفه الفعال. . . وكيف يمكن أن تدعي الإسلام، تلك الذوات الفطرية والمعترضة سبيل التقدم، المصرة على حالة من الجهل. . .

ما الذي يجب علينا أن نفكر في أن يقدمه هؤلاء الذوات الجاهلة. . فهذا لا يملك سوى عنزة، وهذا لا يملك سوى خروف. . أو طحين أو

(28) Gilbert Grandguillaume, *Nedroma, L'Evolution d'une Medina*, Leinen, 1976.

خبز أو سكر أو حتى بطاطس !. إن الجهل واعتراض سبيل التقدم التي حافظوا عليها لعقود تشكل ظروفاً ممرضة.

لكن ما هو أبعد من كل فهم حينما ينظر إلى المدعين العامين لهذه الجماهير من الغوغاء س، ص، ع. ولرئيس الشرطة المركزية ل أ وب ومسؤول الشرطة. . . »[29].

ولا يفكر السيد غرانغيوم أن هؤلاء المسؤولين (الضباط) ينبغي أن يستهجنوا بشدة فيلاحظ:

«شخصية سيدي علي (الولي المتوفى) كانت فوق كل اتهام للجشع أو الطمع. وكان يتمتع بشهرة عظيمة والحضور لجنازته من طرف شخصيات رسمية لم يكن يفسر على أنه استحسان لنظام مراكز أولياء. . . »[30].

ويسعد المرء أن يسمع أن الجانب الرسمي في غرب الجزائر عاقل، وفي جانب النقاء وليس جانب المدنس. وعلى أي حال، المناظر الموصوفة والمحللة بشكل جيد على يد غرانغيوم تحتوى على مؤشرات. على أن انتصار النزعة الإصلاحية الذي كان عظيماً في مداه وسرعته ليس تامّاً بعد[31]. لكن المهم هو أن نلاحظ الانتقال في المثال المركزي والمسيطر. ففي 1900 كان يقتضي حتى تكون مسلماً تام الإسلام المشاركة في الطقوس الصوفية. وبعدها بخمس عقود، كان الرأي المسيطر هو أن مثل هذه المشاركة تحرم صاحبها من حق ذلك الادعاء.

رفض الأسلوب الطقوسي

فما هو تفسير هذا التحول العميق والدرامي (سواءٌ أكان كلياً أم لم يكن)؟

---

(29) Ibid.

(30) Ibid.

(31) كانت النزعة الإصلاحية في الصعود في أرجاء العالم العربي المسلم، لكن درجة نجاحها تختلف. وفي المقابل كانت الصوفية في تراجع. لكن هناك بعض الاستثناءات، فبسبب

التفسير المركزي هو أن تلك الفترة، حينما كانت النسبة الغالبة من سكان شمال أفريقيا ريفية، وجدت نفسها مدفوعة إلى أسلوب حياة يفضل المهرجانات المحلية وتقديس الأولياء وما إلى ذلك، إلى أسلوب يرفضها. ويوضح كتاب ماهر بجلاء أن هذا النوع من الأسلوب الطقوسي يتماشى مع متلازمة كلية، تشمل نوع المهنة والموقع وطبيعة وأهمية العلاقات القرابية والحراك وشمولية السلطة المركزية. وفي هذه الفترة، كانت البنى القبلية تتفكك (كما هو الحال في معظم الجزائر) أو تضعف (كما هو الحال في المغرب). وفي تلك الأثناء كان رجال القبائل عرضة لهذا التأثير، سواء أبقوا في مناطقهم أو انتقلوا بشكل دائم للمدينة، أو اشتركوا في الهجرة العملية المؤقتة.

وحينما كان الأسلوب القديم للدين مسيطراً، كان رجال الريف الذين كانوا زبائنه الأساسيين هم الغالبية، وكان ذلك الأسلوب يجتاح أيضاً البلدان أو المدن الصغيرة. ففي المراكز الكبيرة، تعايش بسلام الأولياء والطرق من ناحية والعلماء البرجوازية من ناحية أخرى[32]. وفي المدن الأصغر، كما تظهر المادة العملية التي جمعها غرانغيوم، ربما كان أحدهما يستبعد الآخر. وفي تلك المرحلة، كما يلاحظ هو، «اتخذ الإسلام، عن طريق الطرق الدينية، تنظيماً إقطاعيا داخل إطار مجتمع تجاري»[33]. وما نقصده «بالإقطاعي» هنا هو أن الطرق كانت منظمة هرمياً، بحيث كل مستوى أدنى كان ملتزماً بالولاء للمستوى الذي يعلوه والذين يعلونه لمن يعلونهم وهكذا.

بعض الظروف وبعض المواهب قد تؤدي إلى تكيف ناجح من طرف بعض الحركات الصوفية مع الظروف الحديثة. ومن أمثال هذه الحالات غير العادية، انظر الدراسة التي قام بها:

Michael Gilsenan ,in *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973.

(32) فيما يتصل بالتاريخ والبنية الاجتماعية لمدينة مغربية مهمة انظر ما كتبته

K. Brown, *People of Sale'*, Manchester, 1977.

والدراسة تقدم مادة تستحق الإعجاب، انظر ص 20 ـ 214.

(33) Grandguillaume, *Nedroma*.

لكنه يضيف أن: «تعدد (الطرق) في ندرومة يعكس العقلية المساواتية للمدينة القديمة، التي لا تسمح في الظاهر، في الفترة السابقة للاستعمار، بسيطرة مجموعة واحدة فقط. . .» ولا شك أن: عالم الأولياء والطرق كان معاً هرمياً ومقسماً وتعددياً أيضاً. والتنافس الحر بين عدد منوع من الأولياء جعل سيطرة مجموعة ما واحدة منهم صعبة. ولقد عوضوا جميعاً عن غياب سلطة مركزية قوية، وعملوا معاً ضد ظهورها أو بروزها. لكن فرض سلطة قوية ومركزية أدى إلى تقويضهم.

فالانتقال عن دين أبولوي النزعة وتعددي تقوده (نظرياً بشكل مغلق) طبقة أولياء إلى عقيدة سلفية لا تؤمن بشفاعة الأولياء تقودها (نظرياً بشكل مفتوح) طبقة من العلماء هو انتقال شائع في أرجاء شمال أفريقيا، حتى وإن كانت هناك فروق محلية معروفة في التوقيت وتكمل الانتقال. لكن هذا الانتقال بالذات صادمٌ في الجزائر، فلماذا؟؟

في الدين، استبدل الإصلاحيون الأولياء. لكن في المجالات الأخرى - وبالذات في القيادة الاجتماعية - فإن قوتهم لا تكمن كثيراً في أنهم حلوا مكان مجموعة قد فقدت دورها وجاذبيتها وإنما في مساعدتها على ملء الفراغ. بالمقابل في تونس والمغرب، كانت الحماية، التي أفادت من استمرارية المؤسسات والنخب. وكانت القيادة متاحة موجودة دائماً. لكن في الجزائر كان ضعف التقليد الحضري السابق، وكانت الطبيعة الضعيفة والأجنبية (التركية) للحكومة السابقة للاستعمار، والتفكك أو التمزق الاجتماعي الكبير المصاحب للاحتلال والاستعمار والشكل الذي أخذه. كل هذه العوامل كانت تعني أن البلاد صارت دون قيادة تقريباً. أما كبار ملاك الأراضي والقواد المتصوفون الذين بقوا، فكانوا في نهاية القرن التاسع عشر، مرتبطين بالسلطة الاستعمارية القديمة. أما الطبقات المسلمة الدنيا المسحوقة، سواءً أكانوا ريفيين أم حضريين، فكانوا مقيّدين، فكانوا محصورين في أن ينظروا إلى الدين من أجل القيادة بسبب غياب أي بدائل، كما دفع معظم

الفلاحين المالطيين والايرلنديين للنظر إلى كنائسهم لغياب أي مؤسسة أخرى. وكان الأولياء في الظروف الحديثة، عديمي الفائدة، فهم كانوا أساساً محليين أو معنيين بأمور خاصة جداً. ويرتبط الضريح كلياً بنوع معين من الزيارة، ويرتبط الولي بأداء هذه الخدمة أو تلك. وعلاج هذا المرض أو ذاك. ولسحرهم خاصية وظيفية ومناطقية. وبالنسبة لمجتمع قبلي قائم على أساس العشائر والبطون، كانوا مناسبين تماماً لهذا السبب بالذات: وكانوا متكيفين جداً للتوسط بين رجال القبائل والمدن. لكن بالنسبة لسكان ذريين ومتحركين ومقطوعي الجذور فإن فائدتهم محدودة، في أحسن الأحوال. أما كشعار يدرك بموجبه عدد سكان كبير وأمة كامنة، هويتها، فإنهم كانوا غير مفيدين، سواء عبر تفرقهم، وعبر حقيقة أن الممارسات التي كانوا يمثلونها ـ النشوة والمهرجانات الريفية وتداخل المدنس والمقدس ـ كان من النادر استخدامها في أيديولوجيا حديثة أو كقاعدة لفخر وطني. في المقابل كان الإسلام النقي والقائم على التعليم الذي كان يدعو إليه الإصلاحيون مناسباً جداً لهذه الغاية.

وهكذا فإن المرء لم يكن حتى بحاجة إلى إثارة حقيقية أن المتصوفة قد كيفوا أنفسهم مع السلطة الاستعمارية. إذ كذلك فعل الإصلاحيون الذين أعلنوا ولاءهم للنظام القائم. فمثلاً كتب ابن باديس في مجلة «الشاهد» في أغسطس 1932 أن ليس لقرائه أي رغبة سوى التمتع بحقوق أبناء العلم الثلاثي الألوان (أي العلم الفرنسي) مع قيامهم أيضاً بواجباتهم. . وفرنسا الكريمة لا يمكن إلا أن تعطيهم يوماً ما، لن يكون بعيداً، كل الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون[34]. (ويحاول علي مراد في الدراسة التي أشرنا إليها أن يحل هذه المعضلة جزئياً من خلال التأكيد على أن المتصوفة ابتعدوا كثيراً في إعلان ولائهم لفرنسا، بل إنهم بالفعل أدانوا تركيا، السلطة الإسلامية

(34) مقتبس عن André Nouschi, *La Naissance du nationalisme algerien*, Paris, 1976, p.66.

آنذاك. لكن هذا من أجل إعطاء وزن أكبر لتميّز منطقي، أو تفريق ديني). ولا يكمن التفسير الواقعي الحقيقي في حالة عَرَضية نسبياً مفروضة أو مناسبة لتحالف سياسي في هذه الحالة أو تلك، وإنما يكمن في التغيرات الاجتماعية العميقة والدائمة وفي نوع الهوية المطلوبة والمقدمة. وكان المهم أيضاً أن السلطة الاستعمارية لا يمكن بسهولة أن تحرم حركة الإصلاح (وإن عاكستها أحياناً)، لأنها كانت دينية بشكل أساسي (كان النشاط السياسي الظاهري صعباً وعرضة للاختلاف الداخلي معاً). ويقول قرار رسمي من طرف الأمانة العامة للشرطة في مدينة الجزائر بتاريخ 16 فبراير 1933:

«معظم رؤساء الطرق والأسر الصوفية الأساسية المبجلة المحترمة من طرف الأهالي تحولت بكل إخلاص إلى سيطرتنا وترى نفسها مهددة من طرف مجموعة، ذات دعاية نشطة ومتقنة وتستقطب أتباعاً جدداً يومياً... ولن يكون من الممكن التسامح مع دعاية تستخدم الثقافة الإسلامية والإصلاح الديني غطاءً لتخفي توجهاً شريراً...

لذا فإنني أناشدكم أن تولوا اهتمامكم الدقيق أي اجتماعات أو محاضرات تنظمها جمعية العلماء ويترأسها ابن باديس الذي يتكلم باسمه الطيب العقبي»[35].

لكن وبغض النظر عن أي شيء، لقد كان من الصعب أن تحرم أو تمنع كلياً حركة هدفها الأولي والمخلص هو تنقية العقيدة والطقوس. كان للموظفين المسؤولين الاستعماريين بعض الشكوك حول عدالة قضية الإصلاحيين ضد الأولياء. ويقتبس علي مراد قول أحدهم معلقاً على الأولياء:

«أولئك النصابون الكبار الذين يغشون الدين، ويثرون أنفسهم باستغلال سرعة تصديق وسلامة نية جماهير الأهالي والذين يقاومون بشراسة روح

(35) اقتبس عن المرجع السابق ص69 ـ 70.

الفضيلة والتسامح الجديدة التي ستقضي على تأثيرهم وثروتهم».

وهكذا كتب موظف فرنسي قدر له أن يلعب دوراً مهماً في تطور الجزائر[36] كانت الروح الجديدة بالتأكيد قد قدر لها أن تمحو ثراءهم وتأثيرهم وبمعنى تطهري، كانت أيضاً هي نصير الفضيلة. أما هل قدر لها أيضاً أن تكون متسامحة فهذا أمر أقل وضوحاً.

بعد الاستقــلال

حينما جاء الاستقلال، كان الإسلام الإصلاحي تقريباً هو الأيديولوجيا الوحيدة التي يمكن استخدامها، وهي الأيديولوجيا المتجذرة والمقبولة في داخل البلاد. وأثناء الكفاح الثوري، حينما كانت لا تزال هناك إمكانية وجود نوع من التنازل وأن تحتفظ الجزائر الحرة بقدر كبير بأقليتها الكبيرة غير المسلمة، كان هناك عنصر من العلمانية موجود في المعتقد الوطني. على الأقل، كانت جمهورية جزائر المستقبل لن تتحول إلى مجرد جمهورية ديمقراطية شعبية، وإنما أيضا علمانية. لكن مع هجرة كل غير المسلمين تقريباً، اختفت هذه القلة. بيد أنّ الجزائر لم تذهب بعيداً كما هو حال العديد من الأقطار الإسلامية الحديثة الاستقلال ولم تضع فعلاً الإسلام في اسمها. فالإسلام الإصلاحي موجود هناك كنوع من الدين القائم، وأثناء الكفاح، كان عنصر اشتراكي موجوداً أيضاً ـ وهذا أمر حتمي إذا ما أخذنا الفترة التاريخية التي وقعت أثناءها في الاعتبار. كانت هجرة الأوروبيين من المؤسسات الضخمة وأهمية البترول والغاز الطبيعي تعني أن قدراً من الاشتراكية سيصبح أيضاً واقعاً، وليس مجرد كلمة، في جزائر ما بعد الاستقلال: فالبترول والغاز والمؤسسات العملاقة الضخمة، المهجورة والعقارات لم يكن بالإمكان إعطاؤها لأفراد. وقد أممت بأشكال مختلفة وإن كان بعضها بشكل تجريبي.

---

(36) Ali Merad, *Le Reformisme musulman*, p. 56.

ويقدم البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي لجزائر ما بعد الاستقلال أساساً إضافياً لدور النزعة الإصلاحية، إضافة إلى الاحتكار الأيديولوجي الذي تمتع تقريباً بسيطرة كاملة أثناء الأجزاء المتأخرة من المرحلة الاستعمارية. فعبارة «مركب صناعي ـ عسكري» لها استخدام خاص جداً في الجزائر. فالمؤسسات الكبيرة فعلاً أممت. وآلة الدولة مستمرة معهم ولها نفحة عسكرية وهي التي كان لها كفاح تحرير مرير وطويل، والتي حصلت على شكلها الحاضر بعد انقلاب عام 1965 العسكري. ويشكل إداريو المؤسسات الكبيرة المؤممة وبيروقراطية الدولة طبقة مستمرة نسبياً. وهم قد تم اختيارهم بسبب مساهمتهم في الكفاح الوطني والكفاءة الفنية. وهم يميلون إلى استخدام الفرنسية في الحديث مع بعضهم. فهذه الكفاءة الفنية تم الحصول عليها عن طريق اللغة الفرنسية.

كان لهم سلطة، لكن ليس لهم، على المدى الطويل، أي شرعية واضحة. والمساهمة في الكفاح الوطني لا يمكن أن تثار للأبد ومع مرور الوقت، يصعب تطبيقها على الموظفين الجدد من الشباب. إن ما يقدمه غرانغيوم بخصوص مثاليات جديدة مثير:

«في السنوات الأولى من الاستقلال، حاولت السلطة المركزية أن تفرض «الإسلام الاشتراكي» بوصفه «النموذج الديني». وعموماً هذه المحاولة انتهت إلى فشل سريع. وفي حالة ندرومة بشكل خاص، لم يقبل السكان الحضر، المتعلقين تقليدياً بالملكية الخاصة، بمثل هذا النموذج...

وإن كان هذا النموذج لم يقبل، فما هو النموذج الآخر الذي قبل؟ يظهر في ندرومة ما يمكن أن يعرف بمعارضة عملية التغريب السريعة والمبالغ فيها...»[37].

فمعظم أفراد الطبقة الحاكمة من أصحاب المناصب في بيروقراطية

---

(37) Grandguillaume, *Nedroma.*

الدولة وإدارة المؤسسات الكبرى هم من المتغربين، وغير ذلك لا يوجد بينهم تجانس كبير ،فهم قد تم توظيفهم بطرق مختلفة من أصول مختلفة. وهذا لا يشبه تلك الشبكة المتماسكة من الأسر التي تسيطر، على سبيل المثال، على الجارة المغرب[38].

ونظراً لطبيعتهم الذرية والقائمة على التوظيف الفردي وغياب وجود تجانس سابق وامتلاكهم مهارات عسكرية وإدارية وسلطة، دون شرعية أخرى ظاهرة، تجعلهم مماليك العالم الحديث. فهم يجلسون على قمة برجوازية صغيرة كبيرة العدد، تتزايد بنمو طبيعي وتنمية اقتصادية، وبتركة كل المؤسسات الصغيرة التي هجرها المستعمرون الصغار الذين غادروا عام 1962. هذه الطبقة العديدة الأفراد ليس لها مع ذلك أيديولوجيات مقبولة عقلاً ومؤكدة على الهوية وذات شرعية ناجزة. أما الإسلام الإصلاحي فإن له دعامتين: عداء الأولياء القدماء، وثانياً عداء لعملية التغريب. وربما لم يعد المتصوفة يشكلون خطراً عظيماً، وإن كان دون شك، لا يزال أفراد الطبقة الحضرية المحترمون دعامتين يرحبون بالأسباب الطيبة التي تبرر أسلوب حياتهم هم في مقابل التجاوزات الريفية الجاهلية والخرافات الريفية. فالإصرار على نقاء الإسلام، ليس فقط ضد فساد الأولياء الداخلي وإنما أيضاً من الضعف الخارجي، اكتسب الآن أهمية كبرى جديدة[39]. وكان هؤلاء المسلمون الصغار هم من حلوا محل المستعمرين البيض الصغار في الجزائر والذين بدؤوا نغمة التغير. ويحتاجون إلى التعريف بأنفسهم معاً ضد الجهلاء السذج وضد القيم التي يمارسها ويحتفظ بها بشكل غامض، المماليك الجدد.

(38) John Waterbury, *Commander of The Faithful*, London, 1970.

(39) للحالة نظيراتها في الإعجاب للهيلينية والأرثوذكسية الدينية في قبرص حيث البرجوازية الصغيرة التي لا تصل إلى الدوائر الدولية والتعليم الأنجلوفوني، تجد نفسها في هذا الاتجاه لتحمي نفسها من القبارصة المتغيرين أصحاب الامتيازات. وفي هذا الموضوع انظر على سبيل المثال:

P. Loizos, *Bitter Favours: Politics in a Cypriot Village*, Oxford, 1974.

ويظهر أن الحقيقة المحورية عن الجزائر الحديثة هي أن العلاقة بين المماليك والبرجوازية هي علاقة تعايش وليست عداء. وبحسب ما يورده كتاب رائع عن مدن الشرق الأوسط الوسيطية[40]، كان الأمر كذلك آنذاك، ويظهر أن الوضع هو كذلك الآن. ففي مدن شرق المتوسط الوسيطية، كان المماليك يديرون الحكومة والحرب، والبرجوازية وعلماؤها يقدمون الشرعية، والطبقتان في النهاية امتزجتا وتزاوجتا. ويظهر أن الوضع كذلك في الجزائر الحديثة: فلقد قام المماليك بإدارة الدولة والجيش والبترول والغاز، بينما قامت البرجوازية وعلماؤها بإدارة التجارة بالمفرق وإعطاء الشرعية.

والمدى الذي يعترف المماليك فيه بأن الشرعية لا تقع في أيديهم وإنما في يد العلماء يعد أمراً رائعاً. إذ من النتائج المترتبة على ذلك كفاح ثقافي بطولي، يعلنه المماليك ضد أنفسهم. فالجزائر أكثر من جارتها تمارس برنامج تعريب جاداً جداً. وإمكانية تعريب نظام تعليمي كامل بسرعة، بما في ذلك الجامعة، قد تكون موضع شك. فمعظم الأساتذة في جامعة الجزائر، وإن كانت غالبيتهم من الجزائريين، إلا أنهم لا يستطيعون التدريس بالعربية: والمشاكل النفسية في الانتقال إلى اللغة العربية في الجزائر العاصمة يمكن توضيحها أفضل توضيح في أن دروس التعريب السريعة تم التخطيط لها خارج البلاد، مثلاً في سوريا. وسواء سينجح أو يمكن أن ينجح هذا الكفاح الثقافي أمر علينا أن ننتظر نتائجه. أما أن محاولة نجاحه، وبهذا القدر العظيم من الجهود والإصرار، فهي أمر يمكن التدليل عليه من خلال الطريقة التي أصبحت فيها النزعة الإصلاحية تشكل الدين الرسمي في البلاد.

والنتائج المترتبة على كل هذا في إطار مقارن مثيرة. فما زلنا نفكر في الكمالية كنموذج لعملية التحديث في قطر مسلم. لكن الكفاح الثقافي الجزائري الحالي مؤلم أيضاً ودرامي وصعب بنفس القدر. وهو يشكل نوعاً

(40) Ira Lapidus, *Muslim Sities in the Later Middle Ages*, Harvard, 1967.

من مرآة عاكسة لعلاج أتاتورك بالصدمة... وعملية لا أسلمة فلاحي الأناضول كانت موجهة ضد القمح، كذلك عملية التخلص من فرنسة التكنوقراطيين الجزائريين. وفي كلتا الحالتين، قد نتساءل عما إذا كان ذلك سيتم أو ينجز.

من الممكن أن يكون هناك شيء مشترك في محاولتي القيام بهندسة ثقافية جذرية. وفي هذا الموضوع يبدو علي مراد، مرة أخرى، مفيداً ومثيراً. يقول عند حديثه عن فترة ما بين الحربين «رغم أنه قد يظهر تناقض، إلا أن الإصلاحيين الشباب تبنوا بشكل مساو حماساً لتركيا مصطفى أتاتورك ولابن سعود الجزيرة العربية»[41]. ويستطرد ليقول إن هذا «الإعجاب غير المبرر لجانبين متناقضين تماماً من الحياة المسلمة المعاصرة كان له ما يبرره، في أعين هؤلاء الإصلاحيين الشباب، على أساس الحقيقة البسيطة بأن المحافظين الجزائريين آنذاك كانوا معادين في الوقت نفسه للكمالية وللوهابية. لكن ربما كان الإصلاحيون الشباب أعقل من ذلك. فمن حيث المقصد الرسمي، ربما تعارضت الأصولية الإسلامية والكمالية. لكن حينما يأتي الأمر للمادة الاجتماعية، فإن هذا التعارض لم يعد واضحاً. ففي يومنا، ينظر الأتراك لما قام به أتاتورك، وقد يرون ضعفه تماماً في الجمود غير الواعي الشبيه بجمود العلماء الذي فرض فيه قرآن الغرب العلماني وقد يشعرون بضرورة محاولة كمالية معتزلية جديدة وليبرالية إن أمكن قول ذلك[42].

وقد افترض أن الإسلام غير مناسب لعملية التحديث أو لمتطلبات

(41) Ali Merad, *Le Reformisme musulman*, p.209.

(42) هذه العبارة للبروفيسور شريف ماردين. ويمكن أن نجد الفكرة في مقالته:
"Religion in modern Turkey' *International Social Science Journal*, vol. xxIx, no2,1977.
أو في مقالته في: Nur Yalman 's, " Islamic Reform and the mystic tradition in Eastern Turkey, " in the *European Journal of Soiology*, 1969, vol. X, no.1.

المجتمع الصناعي. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة للإسلام الأبولوي لبسكرة الذي كان اعتيادياً لجزء كبير من العالم الإسلامي الريفي والقبلي. لكن الانضباطية الصارمة للإسلام السلفي الطهوري يمكن في الحقيقة أن تكون مناسبةً، أو متوافقةً جداً، مع التنظيم الاجتماعي الحديث[43].

وقد تكون الصلوات الإجبارية والصيام مزعجةً نوعاً ما، لكن على عكس المهرجانات الحالمة القائمة على النشوة أو الاعتماد على شفاعة الأولياء وتدخلهم، فهي تعلم الإنسان نوعاً من الانضباط، وهي صفة مرغوبة جداً في العامل الصناعي. وهي تعلمه أن القواعد التي في الكتب ليست هناك إلا لتطاع، وأن إحضار صدقات للضريح لن توصله إلى أي مكان. فلماذا لا يحاول أن يقوم بصلوات تعتمد على التكاليف النصية، وأن يعمل بدلاً من ذلك ؟ ولأسباب تفسيرية جيدة، يظهر أن عملية التحديث قد تعمل عن طريق أو غير طريق الإسلام وليس ضده ـ على شرط أن يكون النوع الصحيح من الإسلام، إسلام المصلحين وليس إسلام الأولياء. ويؤكد البروفيسور بيسه شينار في بحث رائع بعنوان «بعض الملاحظات على التعاليم الأخلاقية للنزعة السلفية السنية في الجزائر» على هذا الجانب من التعاليم الأخلاقية للإصلاحيين، فيكتب موضحاً:

«كان الإصلاحيون المتشددون يؤكدون على أهمية العقيدة والأعمال، فإضافة إلى أهميتهما الروحية، كانوا أيضاً مهتمين جداً بالسعادة الدنيوية، والثراء والنجاح للفرد المسلم والجماعات الإسلامية. . .».

---

(43) في وسط آسيا السوفييتية، كانت حركة الإصلاح معروفة بالجديدية. وكانت تشبه في روحها وطموحها حركة ابن باديس في الجزائر. ولقد رأى الروس الاحتمالات الكامنة سواء للوطنية أو التكيف مع المتطلبات الحديثة. لذا فإنهم قمعوا الاسم والحركة لكن استعاروا أفكارها ومعتقداتها للإسلام الرسمي المسيطر عليه. لقد أفرغوا الإصلاح، ولم يكرروا الغلطة الفرنسية في أن يرتبطوا طويلا بأشكال العقيدة الدرويشية القديمة، ما عدا حين كتابة التاريخ الثقافي المحلي، حيث حصلت إنجازات الصوفية في الماضي على اعتبار جاد. وكان يسمح فقط للدرويش الميت أن يكون درويشاً طيباً.

اتخذ الإصلاحيون الإسلاميون في الجزائر وجهة نظر واسعة ومتطورة في الطريقة التي تولد بها العقيدة والالتزام بالشعائر والصفات الأخلاقية (وفي المقابل شبهة «الشِرك (في تبادل الدعوات والصلوات والأضاحي والزيارات، للحصول على مكاسب مادية)، وعن طريقها التأثير في الحياة ونجاح الفرد المسلم والإسلام ككل. وأكدوا على التأثير النفسي - عن طريق الخصائص المثيرة والمنشطة الجوهرية في العقيدة. فهم يؤكدون على أن العقيدة والشعائر تعمل كمصدر في توليد وتراكم طاقات كبيرة وتولد كذلك القوة والقدرة على التحمل والإرادة والإصرار على القيام بالمهام والأمل والاستمرارية ووضوح الرؤية والجسارة والإخلاص...»[44].

وهذا الجانب الدنيوي من الأخلاق الإصلاحية يمكن أن يوضح أيضاً بما يسميه، عن حق **مراد** التصنيف الذكي للرجال، الذي توسع فيه ابن باديس في مجلته **الشاهد** في فبراير عام 1939[45]. والتصنيف يعمل عن طريق جدول مزدوج (2× 2) مولد ببساطة تعارضات ثنائية بسيطة: فقد يهمل الفرد واجبه للعالم الأخروي أو لا يهمله. وقد يهمل أو لا يهمل اهتماماته المادية الدنيوية. وأسعد الناس من لا يهمل أياً من الأمرين: فهو سيكون سعيداً في هذا العالم وفي العالم الآخر. أما الملحد الذي لا يهتم أيضاً بالضرورات الأرضية الدنيوية فإنه لن يكون سعيداً في الواقع، لأنه سيعاني هنا وهناك. ويظهر أن منطق هذه العلاقة السببية عظيم، وإن كان يخطىء في حق الجانب التفاؤلي بإهماله إمكانية أن الفرد قد يسعى لتحقيق اهتماماته، لكن دون نجاح. وما هو مثير هو أن أتباع النزعة المربوطية قصدوا أن يكونوا مندفعين باتجاه إرضاء الله دون أن يقوموا باستخدام صحيح لهذا العالم - ومن ثم

(44) Pessah Shinar, " Some observations on the ethical teaching of Orthodox Reformism in Algeria", *Asian and African Studies*, Jerusalem, Academic press, vol .8, no.8, 1972 ,p .269.

(45) لخصها علي مراد Ibn Badis, p. 146.

مرتكبين معصية أنهم لم يستغلوا بشكل جيد الإمكانيات المقدمة من الله في هذا العالم (الدنيا)[46]. ومثل هذه النزعة الدنيوية إذا ما أضيفت للتأكيد الطهوري على الالتزام بالقواعد القرآنية، سيظهر أنها أخلاق فيبرية بالفعل.

وقد نضيف أن الإسلام الطهوري يحمل إمكانيات التكيف المناسب ليس فقط مع النزعة الصناعية، وإنما أيضا مع النزعة الجذرية الحديثة. وبمعنى ما، قد يكون فعلاً محافظاً: فهي ملزمة بوجود مخطط محدد ونهائي للحياة الاجتماعية وملزمة بتطبيقه لكن الجمود الذي لا يتزحزح لهذا الرأي له التصاق معين مع النزعة الجذرية لعصرنا.

والمقابلة بين الجزائر وتركيا مع ذلك هي المقابلة الأكثر فائدة، حيث يرى الإنسان أن الرفض والقبول للإسلام قد يشابه بعضه البعض. فتركيا حدّثت ضد الإسلام، والجزائر بالإسلام. وسعت تركيا إلى تجسير الهوة بين النخبة والجماهير عن طريق تغيير عقيدة الجماهير، أما الجزائر فعن طريق تغير كلام النخبة. كانت الدولة التركية التقليدية قوية. بينما الدولة الجزائرية التقليدية كانت ضعيفة. وترأست الإمبراطورية العثمانية على ملل دينية متعددة، بينما شمال أفريقيا التقليدية كانت متجانسة نسبياً. بدأت تركيا عملية التحديث في عصر كانت فيه النزعة الدستورية الليبرالية تعتبر المفتاح لسر القوة التكنولوجية الحديثة، ويظهر أن الأتراك قد أدركوا هذا التوجه بعمق. واختارت الجزائر طريقها في عصر لم تعد فيه مثل هذه الأفكار رائجة. ويظهر أن الجزائريين الذين لم يفيدوا بشكل واسع من النزعة البرلمانية الأجنبية أحرار من ذلك. والنخبة التركية متمردة نسبياً عبر أجيال أما المماليك الجزائريون فإنهم رجال جدد. وتركيا لم تستعمر، لكن الجزائر عانت من ويلات الاستعمار ولفترة طويلة غير عادية.

وفي مكان ما من هذه المقابلات، وليس فقط في أن الأتراك ليسوا

---

(46) Ibid, p. 147.

بعرب، يكمن السر في دخول تركيا العالم الحديث تحت مظلة العلمانية ودخول الجزائر تحت مظلة الإسلام: ولماذا الدولة التركية متعبة بسبب المعارضة الإسلامية والدول المغاربية ليست متعبة من ذلك. فحقيقة أنّ تركيا كانت دولة مسلمة قوية، ربطت العلماء العثمانيين بسلطتها وحرمتهم بالتالي من أي إمكانية لتنقيته وإصلاحه. بينما أعطى الغياب النسبي لأي مغريات رسمية والحاجة لملء الفراغ الناجم عن غياب أي نخب غير ـ دينية فعالة، الإصلاحيين الجزائريين دافعاً وفرصة في تشكيل المجتمع على صورتهم[47]، والجزائر المعاصرة بالتأكيد «حديثة» بمعنى أنها لم تعد تشبه ما كانت عليه في ماضيها الذي كان يسيطر عليه الأولياء، لكنها حديثة بنزعتها الإسلامية وليس بعمليتها العلمانية.

(47) يظهر أن الحالة التونسية أقرب إلى التجربة التركية منها إلى التجربة الجزائرية. فلقد درست حالة العلماء التونسيين بشكل جيد من طرف أرنولد جرين في كتابه:

The Tunisian Ulama, 1873-1915, Leiden, 1978.

ويظهر أن العلماء التونسيون على عكس معظم العلماء الجزائريين، كانوا إصلاحيين. أما في المغرب، فإن النزعة الإصلاحية تأثرت وأصبحت رئيسية بسبب الإسهام المباشر والمفتوح للأيديولوجيا والتنظيم للحركة الوطنية. لكنها لم تكن قط تشبه التأثير الاحتكاري الذي تمتعت به في الجزائر. والاستمرارية الرائعة للنخب والمؤسسات من الأيام السابقة للاستعمار وأثناء الاستعمار وحتى الاستقلال، أعطى قيادة وشرعية بديلة. ففي مغرب ما بعد الاستقلال، السلفيون الإصلاحيون كان لهم إنجاز واحد لصالحهم، فقد أمنوا مرور أحكام الإعدام (وإن لم يمكن تنفيذها) ضد الإلحاد أو الخروج عن الإسلام، بما يتوافق مع أحكام القرآن من وجهة نظرهم.

الفصل السابع

البنطال في تونس

تونس حسنة الحظ بشأن الدراسات الأمريكية التي وقعت تحت سِحْرها. فمثلاً تاريخها في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، في أول فترات التحول أو الفشل في تحقيق تحول، يمكن تتبعها وفهمها بشكل جيد بسبب كتاب كارل براون الممتاز المعنون: «تونس أحمد باي»[1]، والذي يكمله المجلد الرائع الذي ينبغي أن يكون رديفه، كتاب أرنولد غرين عن علماء تونس في الفترة ما بين 1873 إلى 1915[2].

ويظهر أن الثقافة السياسية المسلمة التقليدية تظهر في طبيعتين مختلفتين: فهناك ما أظن أنه المعيار أو الطبعة/النسخة المعيارية، والتي قد تُسمى نوع ابن خلدون، وهناك الشكل العثماني. أما النوع الأول فإنه يتميز بحضور التنظيم القبلي الكبير (ويقصد بذلك أنه معرّف قرابياً ومحلياً ويحافظ على النظام ويدافع عن تجاوز جماعة دفاعية تتخطى مسألة احتكار الدولة للعنف) ـ وفي المقابل ضعف الدولة المركزية، التي تعتمد هي نفسها على

(1) L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmed Bey 1837-1855*, Princeton, N.J. 1974.

(2) Arnold Green, *The Tunisian Ulema* 1873- 1915, Leiden, 1978.

قبيلة أو مجموعة قبائل ذات امتياز. وفي المقابل النوع العثماني، وهو الذي تقع في ظله نسبة عالية من الريف. وبشكل فعال تحت سيطرة المركز، وهو الذي تكون فيه الدولة المركزية قد تجاوزت الضعف الذي لاحظه ابن خلدون جوهرياً في الاختيار القبلي للنخبة السياسية، وذلك باستخدام طرائق بديلة أو مجموعة مناهج ـ المماليك والدراويش والمحاربين وغيرها من أنواع. ويلخص كارل براون أهم المبادئ المناقضة لابن خلدون في السياسة العثمانية على الشكل التالي:

«فالمملوك المتمرد يمكن أن يُجرد من كل سلطاته وثروته في أي وقت بعد سقوطه، ولا يمكنه أن يعود إلى قبيلته ويعمل على الإعداد للثورة. إذ ليس له قبيلة ولا دعم محلي، وليس هناك من قوة أو سلطة له سوى تلك التي ترتبط بالمركز الذي كان يحتله».

كذلك بإمكاننا أن نضيف أنه بينما كان في منصبه لم يكن له أقارب يستغلون منصبه لمصالحهم وأغراضهم على حساب ما يقتضيه الواجب. ويظهر أنه قبل الظروف الحديثة لم يكن بإمكان أحد أن يتصرف بشكل بيروقراطي صحيح سوى الخصيان وشيوخ الدين والعبيد وأقليات دُربت سياسياً .فلم تكن سوى بيروقراطية منبوذة وكذلك رأسمالية منبوذة.

والدول الإسلامية لم تكن تحتاج بطبيعة الحال أن تكون أمثلة نقية خالصة لواحد من النوعين، في الواقع قليلة جداً من كانت، إن كانت كذلك. لقد كان الأمر مسألة درجات أو نسب. ففي شمال أفريقيا، كانت عناصر النوع الخلدوني أكثر انتشاراً في الغرب، وتزداد خصائص النوع العثماني كلما اتجهنا إلى الشرق. ففي المغرب، أدت محاولة تنظيم جيش عبيد في بداية القرن الثامن عشر إلى نتائج لم تكن محسوبةً على الدوام، وإن تركت بقايا في الحرس الملكي من العبيد السود (كان رمزاً مضحكاً خلال الحماية الفرنسية أن ترى هذه المفرزة وهي تستعرض في احتفال الرابع عشر من يوليه). وربما كانت تونس، وهي التي تقع في طرف المغرب، أكثر دول

شمال أفريقيا قرباً للنوع العثماني. فكما يلاحظ كارل بروان:

«منذ. . . القرن الثالث عشر، لم تُسقط أي قوة بدوية أو جبلية من الداخل أي حكومة أو تقم دولة، بل حتى لم تلعب دوراً حاسماً في التغيير السياسي».

كذلك فإن التحديث الأيديولوجي في المجتمعات الإسلامية أخذ شكلين معروفين جداً: فهناك العلمانية والإصلاحية (وجوهرياً وإن لم يكن في المعتقد الظاهر المعلن، ليس بالضرورة أن يكونا منفصلين عن بعضهما البعض. فلقد كانت هناك صفة أصولية ودينية في جيل الكماليين الأول يجعلهم تحت الجلد إخوةً أشقاء للإصلاحيين. فلقد وصف علي مراد بشكل مدهش كيف أن أفراد حركة الجزائر الفتاة المبكرة ينجذبون، وفي الوقت ذاته، لحركة تركيا الفتاة والوهابيين). وقد يكون هناك بعض الارتباط بين نوعية السياسة التقليدية وأساليب التحديث الفكرية، ففيما كانت الدولة القديمة قوية، كان نُخَبُ الفكر القديم متجذرين بعمق وبحق بحيث بإمكانهم التلاعب بالنزعة الإصلاحية، ومن ثم فإن أولئك الذين يرغبون في التغيير كان عليهم أن يحذوا حذو الشعارات العلمانية والأساليب السياسية. وحيثما كانت الدولة ضعيفة، في المقابل، فإن المراكز المحلية السياسية الدينية وبالذات تعظيم الأولياء والصلحاء والتي كانت تخالف الإسلام النقي وتخالف كذلك الروح الحديثة، نجدها قوية، ولذا فإن من كانوا يتطلعون للتغيير يمكنهم أن يفعلوا ذلك من خلال معارضة مثل هذه الهرطقات وباسم تنقية الدين من هذه الأدران، بدلاً من معارضته.

وهذا التعميم قد لا تكون له حالاته الاستثنائية، لكن يظهر على الأقل أن تونس تقع وبشكل مناسب جداً في النموذج العثماني/ الكمالي. فالطريقة التي كان فيها العلماء التقليديون متجذرين في النظام القديم بحيث يصبحون رأس حربة النظام الجديد (كما هو الحال في الجزائر المجاورة، حيث لم يكونوا متجذرين تماماً) قد وثق بشكل رائع في كتاب أرنولد غرين. وفي

المقابل، الطريقة التي استطاعت دولة مركزية نسبياً أن تحدّث نفسها هي موضوع كتاب كارل براون «تونس أحمد باي».

وكتاب براون يحتوي في الحقيقة على كتابين بثمن كتاب واحد. فالجزء الأول منه، يسجل وصفاً لمجتمع عثماني ووظائفه في مقاطعة ثانوية مستقلة إلى حد كبير ما في الفترة الاستعمارية والتحديثية، والجزء الثاني هو سيرة سياسية لأحمد باي الذي حكم تونس من 1837 حتى 1855، وكان يشبه لحد ما محمد علي. فالجزء الأول يعد المسرح والجزء الثاني يحكي الحكاية.

يشكّل الجزء الأول صورة جميلة جداً ومقنعة لمجتمع ينبغي أن يكون مثيراً جداً ليس فقط للمؤرخين المختصين في دراسة المنطقة، ولكن لدارسي الإمبراطورية العثمانية، بل لدارسي الأنساق السياسية قبل ـ الصناعية عموماً. وكما قال براون معلقاً: «إن عبقرية الحكم العثماني الإمبراطوري تكمن في قدرة قلّة أن تحكم الغالبية».

يقدر براون عدد السكان في ذلك الوقت بحوالي مليون ونصف، والقوة العسكرية القائمة آنذاك في نهاية القرن الثامن عشر في حدود 5000 رجل. وكان هذا الجيش الصغير يحكم سكاناً ربعهم أو حتى ثلثهم من البدو، بينما بقية سكان البلاد كانوا منظمين بشكل قبلي ويتحلون عادة بقيم الشرق الأوسطية. ولم تكن المعدات العسكرية التي لدى الحكام على الإطلاق أقوى بشكل كبير مما يمكن أن يكون عند رؤساء الأسر العاديين المسؤولين عن حماية شرف الأسرة بالقوة، ولم يكن السكان فلاحين كسولين متعودين على الذل والخضوع، وإنما كانت نسبة كبيرة منهم مزارعين / رعاة مستقلين لهم تنظيم محلي فعال. فكيف تحققت هذه المعجزة السياسية ؟

إن العناصر التي يمكن أن تُجيب على هذه المسألة موصوفة في الكتاب وبمهارة فائقة. فعلماء السياسة من أمثال جون وتربري استوردوا

مصطلح «الانقسامية» من الأنثروبولوجيا لوصف خصائص معينة للطبقات الحاكمة (في المغرب على سبيل المثال)، لكن ما نحتاجه أيضاً فكرة الدولة المستخدمة ـ الانقسامية. فمعضلة حُكم القلة على ريف مسلح ومنظم قرابياً تصبح أقل إعضالا إذا ما تذكرنا التوازن الدقيق بين المتنافسين والمحليين، الذي أكده النظام الانقسامي والذي سمح للمركز أن يحكم بهذا القدر الصغير من الموظفين ـ فيلاحظ براون:

«الثورات القبلية لم تقمع قط. . . فالحكومة أخذت وقتها، واعتمدت على سلاح الرشوة، والانتقام الاقتصادي. . . ووسائل فَرِّقْ ـ تسد (مثلاً بتحريض القبائل المجاورة ضد المعتدي). . . ».

وهذا الاقتصاد في المقابل ربما سمح للدولة أن تتوقف عن الإصرار على تحصيل الضرائب في مستويات قد تجبر الناس على المقاومة، وانغلاقية المجموعة الحاكمة، بما يشبه طائفية الهند، والتي تبدو بالمنظور الحديث كما لو كانت حماية غيورة لامتياز تلك المجموعة، كان أيضاً يشكل حذراً سياسياً فعالاً ضد المجموعة نفسها أو ضد طموح أفراد داخلها. فقد صعبت عليهم تأسيس قواعد قوة في بقية المجتمع، كما يقول براون. وهي وإن لم تمنع تشكيل الشلل داخل المجموعة الحاكمة، إلا أنها تجعل ذلك أصعب على المتنافسين داخل المجموعة، بمعنى أن يرتبطوا بشكل آلي مع منافسين آخرين في المجتمع الكبير (ويتضح وجود هذا الخطر بحقيقة أنه بحسب الذاكرة، الانشطارية الريفية في تونس كانت توصف على أساس صراع دول متلاحقة ومنذ القدم). ويوضح النسق برمته ـ إذا ما أردنا الإشارة إلى نزاع مثير حول طبيعة المجتمع المغاربي التقليدي ـ أن النظام الانقسامي القبلي يجب أن يكون له مقياس ما للواقع، وليس ببساطة مجرد غطاء مصطلحي لمجتمع يقوم على المحسوبية. ولو كانت المحسوبية المثالية والثنائية هي المعيار فإن النظام ككل سيكون غير مستقر على الإطلاق ولايمكن التنبؤ به، وعزل المجموعة الحاكمة لم يكن ممكنا على الإطلاق.

ويوضح براون فرقاً مهماً بين تونس وجارتها الجزائر، والتي كانت (وإن لم يستخدم هو هذا المصطلح) حالة أنقى للدولة المستخدمة للانقسامية: ففي الجزائر حافظت الأقلية التركية على عزلتها واحتكارها حتى النهاية ـ وحينما هزمهم الفرنسيون عام 1830 ،اندهشوا من حجم المواصلات الصغيرة جداً المطلوبة لترحيل الجهاز الحكومي بكامله لأسطنبول ـ بينما في تونس، وجدت قوى داخل النخبة السياسية من: المماليك الجزائريين والقبليين (والذين أدخل لقبهم إلى الفرنسية كلمة zouave، والتي على عكس معناها الأصلي كلياً «زاوية» تعني جماعةً دينية لا تحمل سلاحاً) وفرساناً محليين. ولا يوجد ما يشير إلى أن النظام الجزائري كان يتغير قبل الصدمة الاستعمارية: وفي المقابل، كان النظام في تونس يتحلل عسكرياً وثقافياً. ومن الواضح أن ثورتين من عسكر أتراكاً (وإن كانوا في تلك المرحلة أتراكاً فقط اسمياً) قد أخمدتا في عامي 1811 و1816 بصعوبة، وبمساعدة وحدات أخرى بل وحتى بدعم من الجماهير: وكذلك بحلول النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت ثقة العثمانيين في طريقها إلى الزوال، فقد كتب أحمد باي، بطل قصة براون، فعلاً إلى الباب العالي بالعربية وكان أول حاكم محلي يفعل ذلك.

وكان في قلب جهود أحمد باي في عملية التغريب بطبيعة الحال تحديث الجيش، عن طريق إيجاد وحدات ذات أسلوب غربي. ويروي براون أن المشاكل التي واجهت هذه العملية مكنتني أخيراً من فهم بيت شعري ساخر في أغنية شعبية تشيكية لا تزال قوية وبذيئة (اسمها «الهرسك»)، وهي تحيي ذكرى احتلال أسرة الهابسبورغ للهرسك ويحتمل أن من ألّفوا القصيدة خيالة من التشيك كانوا يعملون في عملية الاحتلال والأبيات تشير للمسلمين الأعداء بالشكل التالي:

Tam na stra'ni jsou ukryti Mohamedani,
Mohamedani, hnusni pohani,
Kalhoty maj' vykasany', plivaj' do dlani(*).

والشطر الأخير من البيت يشير إلى عادة الجنود المسلمين في حينه رفع بنطالهم إلى أعلى. ولم أكن أعرف حتى ذلك الوقت لماذا كانوا يفعلون ذلك، ولا لماذا كان فعلهم موضع سخرية. لكنني الآن أعرف:

لقد كان المنخرطون في الجيش يقاومون البدلات المصنوعة على الطراز الأوروبي. فقد كانوا يكرهون أن يُسمَّوا: بو سروال. وكانوا يرفعون بنطالهم إلى أعلى بكل حرص إلى ركبهم حينما ينتهون من فترات عملهم وإذا ما أمسكهم أحد الضباط على صورتهم هذه فإنهم يحاولون تبرير فعلهم. . .

إذاً فقضية رفعهم البنطال عرفت على جانبي البحر المتوسط، وشكلت واحدةً من أزمات التحديث غير المشهورة. وإن لم يكن البنطال المشكلة الوحيدة. فلقد كانت أكبر قطيعة مع البنطال العسكري القديم هي تجنيد التونسيين من الأهالي. وما سببه ذلك من مشاكل ورفض جماهيري. . .

فلم يكن الرفض فقط محصوراً في المجموعة التي كانت تحتكر مثل هذه الخدمة والتي لم يعد لهم احتكار فيها.

ورغم أن براون يقول إنه عموماً كانت هناك مقارنات موازية بين نموذج التحديث العسكري في تركيا ومصر وتونس، إلا أنه يظهر أنها مقارنات أو تشابهات كاملة. فالإصلاح العسكري في مصر كان مؤثراً بشكل كافٍ لنجاح محمد علي في الخروج على سيده العثماني الاسمي. أما بالنسبة لتونس فاختبار الجيش التونسي الجديد كان لصالح الباب العالي وليس ضده، في حرب القرم. ويظهر أن براون لا يظن أن ذلك الاختبار قد اجتازوه

(*) هناك على الرابية اختبأ المحمّديون، المحمديون الوثنيون الكريهون. بناطيلهم مطوية ومرفوعة وهم يصفقون في أيديهم.

بنجاح. فلقد كانت البعثة التونسية التي واجهت القيصر بكل تأكيد قد مرت بأكثر فترات تاريخها غرابة. وإن كان الدليل على ما حدث يبدو مدهشاً. فيذكر المؤلف على صفحة 308 أفكاراً تردد الرؤية الغربية حينما يقول «لم تقم وحدات الجحافل العسكرية بأي مهمة قتالية وربما لم تقدم أي خدمة أخرى» لكن نجده يقول في صفحة 309 ما يلي:

«يظهر أن الجحافل التونسية جربت بعض المهام القتالية في منطقة الباطوم وربما في غيرها كذلك. وقام البعض بمهام الحراسة في منطقة سبستوبل بعد سقوط المدينة».

ورغم أن الاقتباسات غير واضحة، إلا أنه يظهر أن المؤلف لم يكن ميالاً إلى اعتماد النسخة الثانية. وعلى أي حال، كما يقول، هذه كانت آخر الحملات العسكرية التي كانت بتمويل خاص من حاكم. فقد باع أحمد باي مجوهراته لتمويل هذه المغامرة.

ولم ينجح كارل براون بالتأكيد في إقامة أحمد باي كواحد من أبطال التحديث العظام، الذين جرّوا دولة مترددة من عنقها إلى العصر الحديث: بل ولم يحاول حتى فعل ذلك. فهو يعتبر أن خطأ أحمد باي الكبير كان في تمويله تلك المغامرة، أو في وضع ثقته التي في غير محلها في الرجل الذي أسند له هذا الجانب. فالرجل المعني أسس بنك دولة، وكان من المفروض أن يشجع على الرأسمالية التجارية. ويظهر أنه قام بعملية غش وتزوير ونجح في الهرب إلى أوروبا. ومن المدهش أن نتأمل أنه بعد ذلك بحوالي قرن، حينما أصبح طريق مسار التنمية مرغوباً عن طريق التعاونيات الجماعية Collectivisation وليس عن طريق البنوك التجارية، تمكن تونسي آخر من الحصول على ثقة الحاكم، وجرب الطريق الجديد، وبعدها أيضاً نجح في الهروب إلى أوروبا.

الفصل الثامن

سوسيولوجيا روبرت مونتاي (1893 ـ 1954)

تؤخذ الدولة الحديثة ـ سواء من حيث رقعتها أو قوميتها أو علمانيتها أو مركزيتها ـ كما لو أنها أمر مسلَّم به من مواطنيها، لكنهم لو نظروا بشأنها بالمطلق، فإنهم عموماً سيهتمون بالتدقيق في حدود سلطتها ومسؤوليتها، بدلاً من التنظير في بنيتها الأساسية أو وجودها. وينبغي أن يكون أمر الحفاظ على النظام مسؤولية مؤسسات متخصصة، تعمل في ظل القانون وليس من أجل تحصيل منافع أو غايات خاصة، وأن عليها أن تستمد موظفيها ممن تحكم وأن تبقى ثقافياً مستمرة معهم. كل هذه الأمور تبدو كما لو كانت لا تحتاج إلى تدليل، بحيث أن ذكرها بالتفصيل في نقاش عادي يعد تحذلقاً. قد يضيف الليبراليون حق التجمع والتنظيم من أجل إصلاح المجتمع، وقد يصر الاشتراكيون على ضرورة منع الظلم الاقتصادي، ويؤكد دعاة المساواة على ضرورة التأكيد على المساواة، لكن الخصائص التي حددناها تبقى خارج أي جدل راهن للموضوع، وتظهر كما لو كانت أوليات متعارفاً عليها. وإذا وجد الفرد نفسه مضطراً لمواجهة أخطاء باستخدام العنف بشكل خاص، وإذا كان حكامه ينتمون إلى مجتمع أو أمة أخرى مختلفة عنه كلياً، وهم ثقافياً غرباء عنه، ويسيّرون عجلة الدولة لمصالحهم الخاصة بشكل علني، عندئذ نشهد انحرافاً علنياً صاخباً، أو فضيحة سياسية حقيقية.

تصنيف المجتمعات

هذه هي الحكمة الشائعة اليوم. لكن، وبغض النظر عنها، فإنها لا تستند إطلاقاً إلى معيارية إحصائية. فنحن عندما نقوم بمسح لأشكال الارتباط أو التنظيم السياسي التي وجدت عبر التاريخ البشري فإننا لن ننتهي على الإطلاق إلى الرأي بأن الدولة الفعالة والمركزية والقومية (أي المتجانسة ثقافياً) هي الشائعة، وأن أي انحراف عنها يجب أن يعتبر أمراً مرضياً. بل العكس هو ما ننتهي إليه.

قد تكون معاييرها الضمنية والواضحة جيدة بالفعل، لكن سلطتها لا يمكن أن تكون متجذرة في بعض ما تتمتع به مما يقرب من الكونية. فلفهم الدول، ينبغي علينا أن نعرف جذورها الاجتماعية المحددة وشروطها المسبقة. وللقيام بذلك، نحتاج إلى معرفة القليل عن تلك الأشكال الاجتماعية المختلفة عنها، وهنا نحن يعيقنا ما يظهر أنه لا يحتاج إلى دليل من افتراضاتنا. وبشكل أدق، يعيقنا عدم وجود معيار تصنيفي جيد للأشكال الاجتماعية والسياسية.

ففشلنا في الوصول إلى تصنيف جيد ومفيد لأنواع المجتمع واضح وغريب، فنحن نملك مصطلحات مشتركة ومتنورة بشكل معقول لتصنيف الأساليب المعمارية أو اللوحات الفنية، بل وتصنيفات للنباتات أو الحشرات. ولا يعيق التصنيف في حقول أخرى وجود حالات تقف على الحدود بين أكثر من تصنيف، ولا أن مبادئ التصنيف الرئيسية (مثلاً من حيث الأصل أو البنية) تتداخل مع بعضها البعض. لكن حينما يتعلق الأمر ـ بالمجتمعات الإنسانية ـ فإننا نجد أن إبداعنا بل واندفاعنا يخذلاننا. فالتصنيف الذي نستخدمه يميل إما إلى أن يكون أولياً فجاً مثل (صناعي / قبل صناعي) أو ارتجالياً وغير منتظم، أو مرتبطاً بنظريات قديمة لم تعد مقبولة، أو أنها تجيب عن أسئلة لم نعد نسألها. هناك أسباب مختلفة، دون شك، لهذا الفشل، لكن من الصعب تشخيصها، فما بالكم بعلاجها في مقالة.

لكن مع ذلك، إذا ما قرر شخص ما أنه ينبغي عليه القيام بمحاولة معالجة هذه المهمة، فإنه سيحتاج إلى الإفادة من كتاب ظهر بالفرنسية عام 1930 وهو لم يترجم قط، إنه كتاب **روبرت مونتاي: البربر والمخزن** في جنوب المغرب: مقالة عن التحول السياسي للبربر المستقرين (مجموعة الشلوح) Chleuh، والذي نشر في باريس عن دار مكتبة فليكس ألكان. ورغم أن الكتاب يستحق أن يعرف كدراسة كلاسيكية خارج دائرة المختصين في دراسة شمال إفريقيا، فإنه في الحقيقة غير معروف تقريباً. وبإمكاننا أن نعرف السبب لذلك بسهولة. فعنوانه غير موفق للأسف ومضلّل وهو لا يمكن أن يثير اهتمام أو فضول قارئ يبحث في المكتبة أو يطالع قائمة كتب. فالعنوان يتضمن كلمة غريبة وغير معروفة «المخزن»، وموضوع الكتاب يدور حول علاقة هذه الكلمة، بصرف النظر عما تعنيه، بمنطقة معينة من قطر محدد. ويزيد الأمر سوءاً إذا نظرنا إلى العنوان الثانوي للكتاب، إذ يشير إلى أن الكتاب يهتم بمجموعة قبلية فرعية «الشلوح» كائناً من كان أفراد هذه المجموعة وبغض النظر عن الطريقة التي تلفظ بها هذه الكلمة.

من الواضح أنه من خلال العنوان يتبين أن الكتاب للمختصين فقط وربما احتوى معلومات مثيرة لشخص يهتم بالقبائل المستقرة في جنوب قطر معين، ولكن في دراسة القبائل وسكان المدن والبدو والمستقرين في الشرق والغرب والشمال والجنوب، فإن الكتاب يقدم لنا الكثير وهو يتجاوز أربعمائة صفحة، ويجب التعرف على ملخص لنتائجه...

إن من ينظر إلى الكتاب اعتماداً على العنوان يرتكب خطأ تاماً رغم أنه خطأ طبيعي. فالكتاب في الواقع يشمل تحليلاً رائعاً لنوع مهم من المجتمع وواسع الانتشار، نوع يمكن تسميته، ربما لعدم وجود مصطلح آخر أفضل (ودون تمييز) بالنوع المسلم أو الخلدوني، المجتمع الذي تتعايش فيه الدولة ضعيفة مع قبائل قوية منتظمة، مجتمع ببنية «انقسامية» تفتقد إلى أي تماسك سياسي مصحوب بدرجة قوية من الاستمرارية الثقافية والتفاعل الاقتصادي.

إن هذا النوع من المجتمع واسع الانتشار بشكل خاص داخل العالم الإسلامي ـ وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أن كل الأقطار الإسلامية تعرف هذا النوع، أو أنه لا يوجد في أقطار غير إسلامية، بل يمتد إلى ما هو أبعد من حالة جنوب المغرب التي ألهمت مونتاي في كتابه. وفي الواقع يتناول مونتاي مادة علمية أوسع مما يقترحها عنوان كتابه. فلهذا الكتاب بعد اجتماعي وعمق تاريخي.

إضافة إلى عنوان الكتاب المضلل، هناك تفسير آخر لهذا التضليل. فلقد كان روبرت مونتاي يمينياً ليبرالياً بمعنى أنه لم يكن يعارض النظام الاستعماري، ولا الوجود الفرنسي في شمال إفريقيا، بغض النظر عن فهمه الحساس والعميق للمجتمع الأصلي. فمن وجهة نظر تاريخية لم يكن هذا بالأمر المهم على الإطلاق. فما يلفت نظرنا نحوه أنه كان يمثل الإثنوغرافيا الفرنسية الاستعمارية في أحسن صورها، وليس مشاركته بشكل مباشر في الأحداث، فمعضلات السياسة الفرنسية معكوسة وجلية في أبحاثه، رغم أن أفكاره لا تفسر السياسة الفرنسية. كما أن موقفه السياسي لا يفسر نوعية القبول الذي لقيه عمله.

كانت الدراسات الاجتماعية والإثنوغرافية الفرنسية في شمال أفريقيا من وضع ضباط عسكريين وموظفين إداريين. رافقت هذه الدراسات الاستيلاء على شمال أفريقيا، فهي كانت نوعاً من التجسس في العمق وكانت مصممة للحكومة. وكنتيجة لذلك، فإنه من المدهش وجود تفاعل محدود بين الجامعة الفرنسية وأبحاث شمال إفريقيا. فلقد تأثرت أفكار أميل دوركايم وماركس وانجلز حول المجتمع البدائي على أساس المادة العلمية عن بربر الجزائر. ولكن مع مرور الزمان، أصبح عالم مستعمرة شمال إفريقيا وضابطيتها مفصولاً بشكل متزايد عن الحياة الفكرية الأساسية الفرنسية والأوروبية. ورغم حقيقة أن مؤرخ شمال إفريقيا الفرنسي شارل أندريه جوليان كان صديقاً مبكراً للقوميين، وكان جغرافياً بشرياً متميزاً، وشيوعياً،

إلا أن غالبية عالم الأبحاث في مجتمعات شمال إفريقيا القبلية كان عالماً مغلقاً، له ارتباطات يمينية وعسكرية، وبقي يتجاهل العالم الأكاديمي الخارجي واستمر ذلك العالم يتجاهله، فرائعة مونتاي التي نتحدث عنها اعتمد فيها على معرفته للسياسة الإغريقية الكلاسيكية وعلى معرفته للاستعارات الوسيطية وعلى معرفته الجيدة لما كتبه ابن خلدون وتاريخ شمال إفريقيا. كما ظهر فيها تأثره بعالم فرنسي منسي وبشكل غير عادل، هو ماسكاري، الذي نشر عام 1886، دراسة حاول فيها القيام بما يشبه ما قام به فوستيل دو كولانج لشمال إفريقيا، وذلك عن طريق تتبع النموذج التطوري لأشكالها الاجتماعية. لكن يظهر أنه لم يعتمد كثيراً على الاتجاهات السائدة في الفكر الاجتماعي والأنثروبولوجي. وعلى العكس، حينما يستعرض ليفي شتروس، على سبيل المثال، بأسلوبه المميز وقوائمه، المجتمعات التي تظهر تنظيماً ثنائياً أو قبلياً انقسامياً، نجد أنه يتجاهل مونتاي، رغم دراسة مونتاي الواسعة للمجتمعات القبلية الانقسامية بين البربر.

وطالما كانت فرنسا تسيطر على شمال إفريقيا، فإن الاهتمام بدراسة سكانها القبليين كان محصوراً في العسكريين أو موظفي السلطة الفرنسية، وكان أي اهتمام بالجوانب العتيقة لهذه المجتمعات يعتبر موضع شك من الوسط الأكاديمي. ولكن مع الاستقلال، فقد اليمين اهتمامه بشمال إفريقيا، سواء كان هذا الاهتمام فكرياً أو غير ذلك، بينما كان اليسار، الذي أعاد اكتشاف هذا العالم، لا يميل كثيراً إلى التعمق في أعمال ضباط البحرية الذين أنيطت بهم أعمال التجسس السياسي من أجل مصالح حماية استعمارية. تكمن أهمية عمل مونتاي الاجتماعية (السوسيولوجية) الكبيرة بذاتها، وهي مستقلة كلياً عن أي تقييم لنا عن الاستعمار عموماً أو عن السجل الفرنسي الاستعماري في شمال إفريقيا على وجه الخصوص.

مونتاي ضابط فرنسي وباحث إثنوغرافي مميز

ولد مونتاي عام 1893 والتحق بالكلية البحرية عام 1911. ووصل إلى المغرب كضابط بحري بعد الحرب العالمية الأولى، وقد لفتت أبحاثه الاجتماعية التي كان يقوم بها في وقت فراغه انتباه الإداري الفرنسي العظيم، المارشال ليوتي Marshal Lyautey. وشكلت المقاومة الفعالة جداً المشكلة الرئيسة التي واجهت الفرنسيين، الذين سعوا لتكوين محمية للملكية عام 1912، ولم تكن بعد من طرف نُخب المدن، وإنما من السكان القبليين الذين لا يمكن السيطرة عليهم، سواء في منطقة الريف أو في جبال الأطلس، ولقد كتب مونتاي عن ذلك:

«تمكنت فرنسا، بعد ثلاثين عاماً من الجهود وبفضل جهود الموظفين العسكريين والسياسيين وبتعاون القبائل التي خضعت لحكمنا، من الوصول إلى توحيد سياسي للمغرب، ربما لأول مرة في التاريخ. وكانت فرنسا مصرة، في الوقت نفسه، على توحيد القبائل المهزومة في إطار إمبراطورية شريفية صانتها الحماية والفرنسية أعادت تنظيمها»[1].

---

(1) بحسب علمي لم ينشر سوى كتابين بالإنجليزية. أولهما عبارة عن محاضرته الافتتاحية في الكوليج دو فرانس والتي ألقاها عام 1948 والتي نشرت بعنوان الدولة الحديثة في إفريقيا وآسيا في مجلة كامبردج يوليو/تموز 1952 والتي ترجمها كل من إيلي وسلفيا خدوري. وهذا أمر مثير، رغم أنها ربما لم يتخطّها الزمن، بسبب فيضان الأبحاث عن العالم الثالث منذ صدورها مما يجعل العديد من نقاطها العامة معروفة. أما العمل الثاني فهو كتاب: البربر: تنظيمهم الاجتماعي والسياسي، وترجمة هذا الكتاب *La vie sociale et la vie politique des Berberes* والمنشور عام 1931، اعتمد على مخطوط كان قد تم إعداده ولم ينشر حتى عام 1974.

وهذا التلخيص الرائع والمحدد لأبحاثه عن علم الاجتماع السياسي للبربر، لا ينبغي أن يحول دون القارئ ورائعة مونتاي التي لم تترجم بعد: البربر والمخزن في جنوب المغرب، المنشورة في باريس عام 1933. ومن أعمال مونتاي الأخرى: حضارة الصحراء، باريس 1947، ولادة البروليتارية المغربية، باريس، 1951، ثورة المغرب، باريس 1953، أما أفضل ترجمة إنجليزية متاحة لمقدمة ابن خلدون (1332 ـ 1406) فهي الترجمة التي قام روزنتال في طبعتها المختصرة، المنشورة بلندن عام 1967، ومن

لقد كُلف مونتاي القيام بالعمل الأثنوغرافي، الذي كان عملياً غير مفصول عن المخابرات السياسية فترك عمله بالبحرية. لقد طوّر الجيش في الإمبراطورية في ظل قيادة كل من غاليني وليوتي، تقليد الحكم والإدارة باستخدام وسائل سياسية بدلاً من الوسائل العسكرية، وذلك عن طريق إعداد الدراسات للتعمق بفهم المؤسسات الأهلية واستخدامها بعد ذلك. لقد كان هذا الأسلوب لدرجة ما، موازياً لفكرة الحكم غير المباشر التي طورها البريطانيون، وإن كان هناك فرق من نوعٍ ما. فإجمالاً، لم يكن على البريطانيين أن يتعاملوا في الوقت نفسه مع أمراء ومع قبائل معارضة. إذ غالباً ما كان البريطانيون يتعاملون مع إحداهما. وكانت خصوصية الحالة المغربية تكمن في أن الحكام غير المباشرين كان عليهم في الوقت نفسه استخدام المؤسسات الأهلية على مستويات مختلفة ـ أي التعامل مع سلطة ثيوقراطية وشمولية اسمياً، لكنها في الوقت نفسه ضعيفة فعلياً، وفي مواجهة رجال قبائل فوضويين لكن فاعلون عسكريا إضافة إلى ظهور مستبدين محليين صغار بينهما. والنتيجة، كما ظهرت في أبحاث مونتاي، هي رسم رائع لمجتمع شمولي ومعقد / مركب، أو دراسة تجمع بين التفاصيل الأنثروبولوجية والتعميمات التاريخية.

ولقد قادت نتائج جهوده الأكاديمية في النهاية إلى انضمامه إلى الكوليج دوفرانس. وحينما حلّت الطبقة العاملة الجديدة التي تقطن أحياء الفقراء محل القبائل بوصفها المشكلة السياسية الأساسية للحكام، عكست اهتمامات مونتاي السوسيولوجية هذا التغير، وكان أيضاً مؤلف واحدة من أولى الدراسات عن الطبقة العاملة المغربية الجديدة. وتوفي عام 1954.

وهكذا وُضعت أعماله في أيام الاستعمار ضمن حلقة مغلقة بين أيدي

المؤسف أنه يصعب الحصول على كتاب ي. ماسكاري، تشكيل المدن والسكان في الجزائر. باريس 1886.

الجنود الإداريين يُعنون بتطبيقاتها العملية وليس بتعميمها على نطاق واسع، ولكن في أيام الاستقلال وعصر العالم الثالث، ظهرت كجزء من ماض مرفوض، وقد آن الأوان لإعادة اكتشافها وتقييمها.

المخزن: سلطة مركزية من نوع خاص

خلال أبحاث مونتاي، بإمكاننا أن نفهم نوعاً معيناً من الدولة غير الغربية، وهي على عكس الدولة القومية المركزية التي نعرفها حق المعرفة. وعنوان رائعته المضلّل قد أبرز الجهة المحورية في هذه البنية السياسية، المخزن، وهو المصطلح التقليدي في شمال أفريقيا الذي يطلق على السلطة المركزية، وكذلك البربر وهم رجال قبائل نموذجيون. وتميزت المعلومات السياسية التي اهتم بها مونتاي بوجود عنصرين أساسيين معاً:

(أ) سلطة مركزية، وهي معترف بها اسمياً وإن لم يكن فعلياً من طرف المجتمع برمته، وهي لذلك تتطلب نوعاً من الوحدة الأخلاقية.

(ب) والقبائل، وظروف الاستيلاء الفرنسي على المغرب كانت تجعل من المستبعد تجاهل أي من هذين العنصرين. وهذا لم يكن حاصلاً على سبيل المثال، في الجزائر المجاورة: إذ حينما وصل الفرنسيون إلى هناك عام 1830 قاموا بتمزيق البنية المركزية، التي كانت في الواقع بنية رائعة واقتصادية، ولذلك وجدوا أنفسهم لاحقاً يواجهون أشلاء مضطربة، أو في ظل الأمير عبد القادر حيث قام تشكيل جديد.

أما في المغرب فلم يكن الحال مشابهاً. فالاتفاقات الدولية واتفاقيات المساومات، التي سمحت للفرنسيين بدخول المغرب أجبرت الفرنسيين أن يعاملوا المغرب كمحمية ـ أي أن يكونوا حماة ومجددين للسلطة المركزية ـ يقول الجنرال الفرنسي، ب. جي أندريه، عن هذه المتناقضات وهو الذي شارك في عملية الاستيلاء على المغرب:

«إن كاتب هذه السطور يتذكر بالذات أول زيارة للمارشال ليوتي إلى

تازة التي احتلتها حديثاً فرقنا العسكرية... لقد لفت نظره تميز رؤساء البربر المحليين، والفرق الدينية المحلية الذين يدّعون قبول السلطة الفرنسية، لكنهم رفضوا الخضوع للمخزن. ولم يكن أحد الضباط الحاضرين يخشى من أن يقول: إنها اللحظة التي يمكن فيها تأسيس جمهورية تازة البربرية التي سيكون ولاؤها لنا...». ولقد أجاب المارشال على ذلك: «دون شك أنت على حق، لكنني في المغرب من أجل إعادة صيانة سلطة السلطان في ربوع البلاد، ولا يمكنني أن أفعل غير ذلك»[2].

وفي الوقت نفسه، كانت المعارضة العسكرية الفعالة الوحيدة التي واجهها الفرنسيون نابعة من رجال القبائل. ولم تكن معارضة تافهة. ففي العقد الثاني من هذا القرن هزم رجال القبائل في منطقة الريف إسبانيا بشكل حاسم، وكانت واحدة من القوى الأوروبية. وكادوا يهزمون فرنسا نفسها التي واجهت في وسط المغرب قبائل جبلية صغيرة لعقود طويلة.

والعلاقة بين حكومة / خلافة ضعيفة تتمركز في المدن وتقوم على كاريزما دينية، محترمة لكنها غير مطاعة، وبين قبائل متماسكة بشكل رائع وفعالة عسكريا لكنها خالية من أي قيادة مركزية دائمة، إن تتبع مثل هذه العلاقة، في ظل هذه الظروف، لا يمكن إلاّ أن يكون في مركز الاهتمام والأهمية. لذا فإن ظروف الاستيلاء الفرنسي على المغرب، فرضت تقريباً نوعاً من المنظور الاجتماعي (السوسيولوجي) المستنير على ضباط الاستخبارات السياسية الذين كان مونتاي واحداً منهم.

إن المجتمعات الشرقية هي موضوع الدراسات الاستشراقية، وقد نظر المستشرقون إلى الواقع على أنه كل ما يصادق عليه النص، والنص عموماً يكتبه كتبة في البلاط من وجهات نظر تميل إلى إرضاء الحكام، والحكام عادة لا يميلون إلى أن يبقوا عرضة لرجال قبائل وقحين يتحدّون سلطتهم.

---

(2) P.J André: *Confréries religieuses muslmanes*, Algiers, 1956.

إضافة إلى ذلك، فإن الرؤية الأوروبية للدولة الشرقية قد تأثرت بشكل كبير بصورة الإمبراطورية العثمانية التي كان لها على غير العادة بنية دولة قوية، اعتمدت على مبدأ خاص في التنظيم والتماسك. أما المفكرون والأنثروبولوجيون فقد درسوا إفريقيا والأقطار الجنوبية دون أن ينظروا مباشرة إلى القبائل، بالرغم من أن القبائل التي سكنت جنوبي الصحراء الكبرى كانت تنتظم عموماً في دول قبلية، أي بنى سياسية تظهر من داخل المجموعة الإثنية وليست مفروضة عليها أو معارضة لها. وباختصار، مال علماء الأنثروبولوجيا إلى النظر إلى القبائل على أنها كانت تشكل عوالم منغلقة على نفسها، وليس بوصفها تجمعاً لأعضاء غير متحدرين من حضارة راقية، بينما مال المستشرقون إلى النظر إلى الحضارات الراقية من خلال عيون نصوصها، وفي كلا الحالين لم يؤد ذلك إلى النظر في العلاقات المتبادلة بين المجموعات القبلية والسلطة المركزية المدينية. وإذا كان، كما أظن، هذا هو جوهر المسألة، فإنه يعني أنهم أخطأوا الموضوع الأساسي لواحد على الأقل من أهم أنواع السياسة غير الغربية.

بطبيعة الحال، لن يكون القول صادقاً بعدم وجود دراسات لهذا الموضوع. فدراسات أوين لاتمور عن العلاقة بين الدولة الصينية المركزية وبدو السهوب الآسيوية تعد نموذجاً جيداً وهي توازي أبحاث مونتاي، وينبغي أن توضع الدراستان إحداهما قرب الأخرى على رفوف المكتبات. لكن مع ذلك من المدهش قلة الأبحاث والدراسات المتاحة الموجودة عن هذا الموضوع. وكان من المفترض أن تقدم هند بريطانيا دافعاً أو حافزاً للبحث في هذا الاتجاه. وربما كانت الدولة المغولية عاجزة تماماً أو هرمة جداً في الوقت الذي تناولت الدراسات الأوروبية الهند بالدراسة. وربما كان الموضوع المحوري في الهند يتجسد بعلاقة الدولة بالفلاحين والطوائف بدلاً من القبلية. فالسكان من «القبائل» الذين بقوا في شبه القارة، كانوا إما هامشيين نسبة للنسق العام أو أنهم كانوا ينتمون إلى تقليد ثقافي مختلف

تماماً حيثما كانوا يشكلون خطراً سياسياً، كما كان الحال في الحدود الشمالية ـ الغربية. أو كان من الممكن أن تكون إمارات نيجيريا الشمالية مثيرة للاهتمام في هذا الموضوع، لكن في الشمال النيجيري تعاملت بريطانيا مع أمراء الفولاني والهوسا ولم تتعامل مع رجال القبائل المتواضعين، وهكذا في كل مرة يُفقد عنصر من عناصر الصورة.

هنا نصل إلى سمة إضافية حاسمة للحالة السياسية المغربية في وقت الاستيلاء الفرنسي، وكانت سمة مناسبة للصياغة الصحيحة للسؤال السوسيولوجي: إن الشخصيات الدرامية أو المحورية في ذلك الوضع لا تُختصر إلى مجرد السلطان والقبائل، بل كان هناك أيضاً المستبدون وكبار القادة، أو بعبارة أخرى، واجه الفرنسيون شكلين مختلفين تماماً من أشكال التنظيم السياسي في المرتفعات القبلية:

1) ـ كانت بعض القبائل تحكم من طرف تجمعات قبلية ذات نزعة مساواة، تتشكل من رؤساء البطون، وهي في الحقيقة منظمة بشكل هرميات كلية وليس تحت شكل تجمعات لجماعات قبلية من أحجام مختلفة، حيث يتضمن التجمع الأكبر الوحدات الصغرى.

2) ـ وكانت القبائل الأخرى تُحكم من قبل شخصيات مستبدة تشبه البارونات الفرسان الغزاة، وهؤلاء غالباً ما كانوا يخيفون رعاياهم من قلاعهم الجبلية الباهرة.

ولم تكن قبضة التقليد الجمهوري أو الفوضوي قويةً جداً هناك، بحيث لم يظهر بشكل مستمر في شمال أفريقيا، ضمن الخمسة أو الستة آلاف دويلة أولية صغيرة غطت مناطق جبال المغرب، رجال طموحون وحيويون قادرون على فرض أنفسهم على مجالس الأعيان. فهؤلاء القادة يؤسسون دولاً مختلفة الأحجام. عن طريق العنف أو عن طريق المناورات السياسية. وحتى إن هناك من استطاع بناء مشيخات أو ممالك أو إمبراطوريات. . . ونلاحظ أيضاً أن هذه الدول التي أسسوها غالباً ما كانت تختفي بنفس السرعة التي ظهرت بها.

ولم يكن من المتوقع أن يتمكن الغزاة والإداريون الفرنسيون للمغرب من البقاء غير مبالين بهذه الفروق الصارخة، إذ كانت سياستهم الفعلية تأخذ في اعتبارها هذه العناصر المختلفة وتستخدمها بطرق مختلفة.

مبادئ ومرتكزات السياسة الفرنسية في المغرب

استلهمت السياسة الفرنسية في المغرب توجهها من مبادئ متناقضة وأقامت عليها مرتكزات مختلفة:

1) ـ إن الوجود الفرنسي في المغرب اعتمد على معاهدة مع السلطان قامت على وعد بتقديم الحماية للحكومة المركزية وتقويتها.

2) ـ في الوقت نفسه، شكل الفرنسيون أحلافا مع الزعماء الكبار الخارجين على السلطة في الجنوب، والذين كان من أشهرهم الجلاوي باشا مراكش وغيره. وأحياناً أبدع الفرنسيون حكاماً قبليين وقادة لم يكونوا موجودين في الماضي أو كانوا موجودين في شكل جنيني.

3) ـ قام الفرنسيون بتوثيق العرف القبلي كوسيلة لإخضاع القبائل وتسهيل أمر إدارتهم، سامحين للقبائل أن تحافظ على تجمعاتها وأن تحكم نفسها على أساس القانون العرفي.

ربما كان كل واحد من هذه العناصر أساسياً لوصول الفرنسيين إلى غاياتهم، فالمبدأ الأول أعطى الفرنسيين المدخل الشرعي، وأمّن المبدأ الثاني تحالفات قوية في الجنوب على وجه الخصوص وفي معظم الأراضي القبلية في وسط المغرب، حيث يلتقي الأطلس الكبير بالأطلس الأوسط، كما ضمن ربط المنطقة البدوية الحدودية بالمحمية. ورغم ذلك، كان هناك منطقياً وسوسيولوجياً توتر لا مفر منه بين هذه السياسات.

فلقد كان السلطان اسمياً حاكماً مطلقاً، ومن ثم فإن التسامح أو المساعدة الفعلية للولايات المستقلة في أراضيه، نظرياً، كانت متعارضة مع التزام قوة الحماية الفرنسية بالحفاظ على سلطته. وفي الوقت نفسه، كان

السلطان هو القائد الديني للبلاد، وكان مطالباً كحاكم مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن المعروف والمنكر هما ما حددتهما الشريعة القرآنية كما يفهمها الفقهاء الذين يفسرون القرآن والسنة النبوية. لكن القانون العرفي القبلي ينحرف عن الشريعة، ومن ثمة يُعد توثيق هذا العرف توثيقاً للهرطقة والانقسامات (لقد كان هذا الصراع على وجه الخصوص هو الذي قدم القضية الأولى للقومية الحديثة). وهكذا كان هناك أيضاً صراع بين الالتزام تجاه السلطان والالتزام برجال القبائل. وأخيراً كان هناك أيضا بطبيعة الحال، صراع بين القادة المستبدين ورجال القبائل. فلقد كان القادة المستبدون يهتمون بالنظام المحلي وبالاستبداد أو الطغيان، بينما كان التجمع القبلي يهتم بالفوضى والحرية.

ولقد قامت معضلات السياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب من خلال الجهود لإرضاء التحالفات المتباينة وتهدئة الأعداء المحتملين (وفي هذه الأثناء، عقّد لوبي المستوطنين اللعبة بشكل أكبر). وتكمن الأهمية القصوى لروبرت مونتاي في أنه كان منظّراً اجتماعياً عظيماً، ومراقباً إثنوغرافياً رائعاً في آن معاً. لكنه أيضاً كان مهماً كموثّق تاريخي، نستطيع عن طريقه أن نحصل على معلومات داخلية في الأفكار الفرنسية عن مغرب زمانه. هل كان على الفرد أن يساند السلطان وبلاطه ـ رغم أنه عتيق وشرقي وغير فعال وفاسد لكنه قابض وبقوة على رموز الشرعية القصوى؟ أم على الفرد أن يساند بارونات القيادة المستبدة ـ على أنهم فعالون وقساة ومثيرون للاشمئزاز لكنهم يملكون عظمة وحشية وقادرون على تقديم الدعم العسكري؟ أم على الفرد أن يساند الجمهوريات القبلية، فهي جذابة في أسلوبها السويسري للديمقراطية القائمة على المشاركة، لكنها أيضاً عتيقة في طريقتها وعنادها وميلها للثأر وإدمانها على الفوضى والتسويف والمماطلة والانقسام ؟ وعند قراءة روبرت مونتاي، لا شك عندي أن عواطفه العميقة كانت مع الجمهوريات القبلية.

. . . يميل الدارس في أعمق أعماقه إلى أن يأخذ جانب جمهوريات البربر، إذ يظهر أن كل الخير والحق هو في جانبهم. فلماذا إذن نحن مرتبطون بعمق مع القادة؟ هل هذا دليل على مؤامرة ميكافيلية من طرف المخزن والسلطات الفرنسية ؟ في الحقيقة المنطق الذي يقوم عليه هذا التعاون. . . بسيط جداً. إنه من المستحيل عملياً التعامل مع جمهورية بربرية. . . فذلك يتطلب سنوات من الصبر للوصول إلى المجلس لاتخاذ قرار حول أمر مثل إعادة تنظيم منطقة أو بناء طرق أو دفع مكوس أو إقامة عدل. إذ سيقضي الواحد وقته كله في مناقشات مستمرة وشكاوى لا حصر لها. فلا مكان للكانتونات (الدويلات) البربرية الفوضوية في الدولة الحديثة.

رأى مونتاي القوى الاجتماعية التي فضلت الآخر أيضاً بشكل واضح، وهي تتمثل في المشاركين المنافسين، فعكس المعضلات العاطفية والسياسية التي واجهت الإداريين وصانعي السياسات في أبحاثه، وأبرزت السوسيولوجيا الاختيارات التي تحتاج عناصرها أن تدرس بشكل دقيق إذا ما أردنا أن نفهم هذا النوع من السياسة. فما الذي يخبرنا به بحثه عن هذه العناصر وعلاقاتها بعضها ببعض ؟ توجد في الواقع، مجموعة من الموضوعات المترابطة التي يمكننا الوصول إليها:

1) ـ التنظيم الداخلي لرجال القبائل أي ما يمكن تسميته الظرف السياسي المعياري.

2) ـ تنظيمهم البديل حينما يخضعون للمستبدين، والأطروحة المهمة جداً عن ميل مثل هذه المجتمعات القبلية للتأرجح بين دستور جمهوري واستبدادي.

3) ـ علاقة كلا الشكلين من التنظيم بالدولة المركزية وبنظرية تشكيل الدولة.

مونتاي وتنوع التعبيرات السلطوية

يدمج في كل واحدة من هذه النقاط مونتاي ببراعة التجريد النظري مع الوصف المثير والتفصيلي. فلقد كان مالكاً لزمام مادته العلمية، فالرجل الذي تجول في الأطلس الكبير الغربي وشاهد البارونات العظام من أمثل جلاوي وجونتافي ومتوجي، يعرف كيف أن القوة يمكن أحياناً أن تتبلور في قبيلة. والرجل الذي انخرط في حرب الريف يمكنه أن يرى، عبر مغامرة عبد الكريم الخطابي العظيمة، الرجل الذي تحدى دولتين أوروبيتين في وقت كان فيه الاستعمار لا يزال منتصراً ويظهر أنه لا يمكن أن يهزم، ماذا تعني عملية تشكيل الدولة في عالم قبلي. كما يعرف الرجل الذي شارك في الاستيلاء الفرنسي البطيء وغير المنجز في النهاية على وسط المغرب، كيف كانت تعمل الجمهوريات القبلية المساواتية والطريقة التي اندمجت فيها تجمعات القبائل والدين للحفاظ على النظام حينما يفتقد الحاكم الذي يحافظ على السلم.

كانت لدى مونتاي ميزة على الأنثروبولوجيين الوظيفيين البريطانيين الذين كانوا، في ذلك الوقت، يعملون على الأنثروبولوجيا عن طريق دراساتهم الميدانية الدقيقة والمتواصلة. فهو لم يكن يشعر بأنه ملزم على الإطلاق بأن يكون لا تاريخياً، بل على العكس، كان يملك زمام مادته العلمية، فاستخدمها ووظف فيها التاريخ بشكل رائع، قد يكون شمال إفريقيا (أو أنه كان حتى وقت قريب جداً)، عالماً قبلياً، لكنه ليس دون تاريخ جيد التوثيق. إضافة إلى ذلك كان لدى مونتاي ابن خلدون كسلف مفكر من القرن الرابع عشر - وهو مؤرخ رائع وعالم اجتماع وهو الذي وثق ووضع مخططاً للمرحلة الوسيطية للمنطقة. وشكلت نتائج مونتاي نوعاً من أطروحة الاستمرارية: لقد كانت الدراما السياسية للموحدين والمرابطين ولسياسة عبد الكريم المعاصرة أو سياسات باشوات مراكش أو شيوخ الأطلس الأوسط الصغار مظاهر وتعبيرات متنوعة عن الموضوعات نفسها في حركتها داخل البنية نفسها.

فماذا كانت نتائجه المحددة ؟ ربما كان من المفيد أن نبدأ بنتيجة سلبية عن البارونات المستبدين العظام: هذا النوع لم يكن برأيه شكلاً من أشكال الإقطاع.

لقد استخدم أحيانا مصطلح «إقطاع» للإشارة إلى هذا الشكل من النظام السياسي الذي أبدعه قادة البربر في جبال الأطلس. . . لكننا لا نجد في المغرب تلك البنية الهرمية للقوة التي ميّزت الإقطاع الأوروبي. . . وكذلك لا نجد ما يقابل البلاطات الإقطاعية. . . ولا يوجد ما يشبه الصلات التي ربطت الرعايا بالأرض. . . والطبيعة القلقة وغير المستقرة لهذا النظام تمنع استخدام مصطلح «إقطاع» الذي يشير في الغرب، على الأقل، إلى شكل مستقر جداً. . . ففي المجتمع البربري نادراً ما يستمر التمرد القبلي طويلاً وسلطة الحكام المطلقة لا تدوم قط لأكثر من جيلين أو ثلاثة. وفي الحقيقة المصطلح الوحيد الذي يمكن أن يطبق على هذا الشكل هو مصطلح «السلطة الاستبدادية». فهو (أي هذا النظام) عاجز، بسبب قابليته للتهشيم أو الكسر، عن تأسيس مؤسسات قادرة على البقاء.

فالقلاع الرائعة الرومانسية ذات السطوح الحجرية والشرفات التي تسمح بإطلاق النار وممارسة العنف والفساد السياسي والسخرة وتنظيم مؤامرات البارونات ضد بعضهم البعض وضد أسيادهم الاسميين، واستعمال الخشونة وخدام المنازل والتعقيدات المنزلية تشهد على أسلوب العصور الوسيطة ـ كل هذه تنقلنا مباشرة إلى العصور الوسطى الأوروبية العالية. وفوق كل هذا، هناك الميل لاستخدام مصطلح «الإقطاعيين» للإشارة إلى أي قوة ريفية ذات قاعدة قوة محلية بدلاً من قوة مركزية. وهذا المظهر، تؤكده الحكمة السياسية الشائعة، ويكرسه التراث العلمي عن طريق الحديث عن «أسياد الأطلس».

لنترك المظهر. فالواقع مختلف وهو ليس بالإقطاع. إذ لا يوجد ثبات في النظام. ولا يوجد مقاتلون نبلاء ولا مالكو إقطاعات يسعون إلى احتكار الوظائف العسكرية والسياسية. ولا يوجد نظام التزامات متبادلة.

ويفضل مونتاي مقارنة المشايخ العظام؛ مثل أولئك الذين سيطروا على غالبية جبال الأطلس الكبير الغربية في الجزء الأول من هذا القرن، بطغاة مدن الإغريق القديمة، أي طغاة بالمعنى الأصلي لمغتصبي السلطة الذين نجحوا في الظهور من خلال الصراعات السياسية المعقدة كقادة جمهورية أوليغارشية (النخبة) يسيطرون بقوتهم بشكل قلق وبكل خشونة ـ غير أن سيطرتهم تلك لم تكن لتستمر طويلاً.

فالأمغار البربري يجب أن لا يلتبس أو يختلط بصورة الملك أو الشيخ في مجتمعات بدائية أخرى، فالعلاقات الاجتماعية التي للأمغار مع القبيلة وآليات مكانته العالية هي قريبة من «الطاغية» في المجتمع الإغريقي في القرن الثامن قبل الميلاد، قبل أن تطور المدن دساتيرها السياسية.

مونتاي والسياسة القبلية عند البربر

فقد برز الأمغار من نضال مثلث، كان فيه المشاركون الآخرون منافسين محليين للسلطة المركزية. وساعد حصول حدث هام على بروز أعظم بارونات الجنوب حينما سمح الزعيم / الشيخ الصاعد بتقديم دعم لبلاط السلطان الأرستقراطي وجيشه المتردد كي يقطع المعابر الجبلية ومزوداً بمدفع من نوع Krupp قامت الحاشية بحمله بصعوبة عبر الجبال الشاهقة. وبفضل هذا المدفع تمكن الأغدير والأغرمن agader/ighirmen رجال القبائل العنيدون والمغامرون من تقليص واختصار المخزون الجماعي للقلاع والانتصار على شاغليها. والشيوخ الأقل شهرة وتميزاً يعزون مكانتهم إلى حقيقة أنهم أول عشيرة محلية تمتلك بندقية سريعة الحشو.

وهكذا، فإن ما يظن في رأي مونتاي، أنه إقطاع في الجنوب المغربي في بداية القرن العشرين لم يكن شكلاً اجتماعياً مستقراً، بل لم يكن شكلاً اجتماعياً على الإطلاق، وإنما بمعنى من المعاني، مرحلة ضمن شكل اجتماعي متأرجح.

هذه واحدة من أطروحات مونتاي الأساسية عن سياسة البربر: فهي تتأرجح بين شكلين غير مستقرين جوهرياً. فتوازن القوى القلق في الجمهوريات القبلية يسمح أحياناً لقائد طموح من عشيرة ما أن يؤكد على عظمته ويوسع سلطته. لكن الاستبداد أو الطغيان الذي يظهر كما لو كان غير مستقر كما هو حال من سبقه يتحلل بعد فترة ويعود النظام شبه المساواتي إلى الظهور ثانية. وهذه الأطروحة تشبه إلى حد مثير الأطروحة التي اقترحها إدموند ليش بشكل مستقل، عن رجال المرتفعات في بورما في العقدين الأخيرين[3]. وإن تكن الآليات وتفاصيل التحليل متباينة: لقد ارتبط تحليل ليش بنظرية مصقولة حاذقة عن علاقة العقل بالمجتمع وهي مشتقة من أفكار دوركايم، ومن تشريح التوترات داخل مبادئ رجال جبال بورما عن الملكية، بينما بقي مونتاي بشكل عام داخل حدود الأنثروبولوجيا السياسية.

ويقودنا هذا إلى وصف مونتاي للآليات الداخلية للظرف البديل لعدم الاستقرار هذا، أي عالم التأرجح القبلي. ويقارن هذا العمل التحليلي الهام بأبحاث عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطاني العظيم، إدوارد إيفانز برتشارد، وعلى وجه الخصوص دراساته عن قبيلة النوير النيلية[4]. فلقد واجه كل منهما (مونتاي وإيفانز برتشارد) المشكلة النظرية نفسها، دراسة طبيعة السياسة في ظروف تبدو قبلية قديمة. والغربيون يميلون إلى التمسك برأيين متعارضين وخاطئين أيضاً عن السياسة القبلية، أولهما يرى أنه في غياب سلطة حاكمة فعالة، فإن ذلك يؤدي إلى حرب الكل ضد الكل كما قال بذلك هوبس، والرأي الآخر يرى أن المتوحش الجاهل، بعقله القبلي المغلق الذي يخشى قوى ما فوق الطبيعة، يذعن بشكل عبودي للمتطلبات الاجتماعية، فهو غير قادر على فهمها أو على تحديها، إضافة إلى أنه لا يملك الشجاعة على ذلك. وبغض النظر عن قيمة كل من النظريتين بوصفهما

---

(3) Edmund Leach: *Political Systems of Highland Burma*, London, 1970.

(4) Evan - Prichard: *The Nuer*, Oxford, 1940.

نموذجين متتاليين لاستخدامهما في الفلسفة السياسية، فإنه ليس لهذه الرؤى تطبيقات واسعة للدراسة الإثنوغرافية الفعلية. ففي المجتمعات القبلية، الضبط الاجتماعي ليس بالغائب ولا بالمفروض بشكل ذاتي عن طريق الجمود العقلي والخرافة.

أما الظروف التي عمل في ظلها كل من الرجلين فإنها كانت متشابهة ومختلفة في آن واحد وبطرق مثيرة أيضاً. فالآليات الداخلية لسياسة النوير والبربر متشابهة. وفي الواقع، أرى أن المبادئ التي تم اكتشافها بين النوير على يد إيفانز برتشارد تنطبق بنقاء أكبر على البربر مما هي عليه على النوير أنفسهم. ومن جهة أخرى، فإن القبائل النيلية المختلفة التي درسها إيفانز برتشارد في جنوب السودان عاشت بعيداً عن الحضارة العربية المسلمة التي في شمالهم. لقد كان العرب يغزونهم أو يهاجمونهم، قبل أن يصبحوا مسلمين (وهي حقيقة كان قدرها أن تؤدي إلى نتائج وخيمة في الجمهورية السودانية بعد زوال الاستعمار). ولقد حكم البريطانيون، دولة المهدي المركزية في السودان بدلاً من أن يحموها. وفي المقابل نجد أن بربر الأطلس جمعوا الانشقاق والاستقلال التمردي مع قبول كلي للإسلام، جعل بسببه الدولة المركزية دولة شرعية. ولم يقم الفرنسيون بتمزيق تلك الدولة، بل كانوا يعملون باسمها رسمياً.

وهذا يكفي لتوضيح خلفية الدراستين، إذ كانت هناك أيضاً فروق في النتائج. فهذان العالمان الدارسان العظيمان للسياسة القبلية اتفقا حول نقطة جوهرية: هي أن النظام الذي كان قائماً هناك، والذي يمكن العثور عليه في بيئة عتيقة غير محكومة اجتماعياً، إنما هو ناتج عن توازن نقائض، وذلك عن طريق توازن قوى. لكن فيما بعد هذه النقطة المشتركة، تبدأ تحليلاتهما في الابتعاد بعضهما عن بعض، وأرى شخصياً أن ما قدمه إيفانز برتشارد كان الأفضل. إذ ركز على حقيقة أن هذا النوع من المجتمع يتكون من أحجام مختلفة تتداخل بعضها مع بعض، فتنقسم القبائل إلى عشائر، والعشائر إلى

أفخاذ وهكذا. ولقد كان مونتاي على خطأ حينما رأى أن الوحدة الحاسمة في المجتمع البربري هي هيمنته على نفسه، واستخدام نفس الوحدات في مستويات مختلفة وأحجام مختلفة، بل إنه اخترع لها تسمية ـ كانتون. وليس لأي مستوى معين من مستويات الحجم في الحقيقة أهمية أكثر مما لأي مستوى حجم أخر، ففي كل وحدة وفي كل مستوى، هناك تعارض بين مجموعات، وهناك في الوقت نفسه، تعاون بينهما كوحدتين قريبتين من العشيرة. فتوازن المعارضة يفسر صيانة النظام، فإذا كانت الوحدات موجودة فعلا عند كل مستوى من مستويات الحجم يمكن أن يبرز عندئذ الصراع.

لم يقع مونتاي على هذه النظرية (وإن كنت أعتقد أنها صالحة للمجتمع البربري التقليدي)، لولا أن الشروط المسبقة المفاهيمية قد هيأها وأعدها عالم الاجتماع الكلاسيكي الفرنسي إميل دوركايم على أساس الوثائق الإثنوغرافية عن بربر الجزائر والتي كان مونتاي يعرفها والتي، عن طريق دراسات ماسكاري كانت ذات تأثير كبير عليه. نجد أنه يؤكد على شكل خاص من توازن المعارضة، ونقصد، ذلك الذي يظهر في نوع من نظام الحزبين القبلي، أي معارضة تجمعين قبليين إحداهما للأخرى في منطقة ما، وهو ما يعرف بـ «ليف» leff في المغرب وبـ«سوف» soff في الجزائر، ويؤكد أنه في غرب الأطلس الكبير وغيره، مثل هذه التجمعات النقيضة يتم تنظيمها على أساس مبادئ رقعة الشطرنج، حيث تنتمي الوحدات القبلية المتجاورة لتجمع نقيض. فيكون جار أحدهم من الحزب المقابل، لكنه جار، رغم أنه ينتمي لتجمعه الخاص.

وحينما يدخل «كانتون» في حالة حرب مع أحد جيرانه:

«فإنه يجد الدعم من الكانتون الذي يليه، لكن الواحد هناك يطوّر بالتدريج نوعاً من رقعة شطرنج واسعة من لونين. وهذه الوحدات مستقرة جداً وتعتبر أمراً خارجاً جداً على الشرف لو أن كانتوناً غير ولاءه».

ونجد خرائط في دراسة مونتاي تتبع مثل هذا النمط الشطرنجي.

وهذا الجزء من نظرية مونتاي مفتوح للنقد على أساس نظري إمبريقي أيضاً. ولقد تولى جاك بيرك، خليفة مونتاي في الكوليج دو فرانس وواحد من أبرز المختصين بدراسة شمال إفريقيا والمجتمعات البربرية، بل وسبق له دراسة قبيلة سكساوة، وهي قبيلة في قلب المنطقة التي كان مونتاي يعرفها بشكل جيد، ولم يستنتج أن نظرية «الليف» مطبقة[5]. كذلك، فإنه رغم أن القبائل البربرية قبائل انقسامية تنقسم إلى أجزاء تابعة، فإن الانقسامات ليست دائماً ثنائية أو شطرية. فعلى مستوى نظري، يمكننا تطبيق النقد التالي: لنفترض أن هذه «اللفوف» (جمع ليف) توجد فعلاً. فإن هذه الحقيقة تقدم تفسيراً ـ أي توازناً قوياً ـ لماذا يوجد نوع من النظام، كما أن غياب أي نظام متخصص ـ أو مؤسسات ضبط، على كل مستويات الحجم يوضح وجود هذه التجمعات. ولنفترض، على سبيل المثال، أن الوحدات التي تنضم إلى هذه المجموعات هي من حجم سكان وادٍ ما، فإن هذا يساعدنا على تفسير لماذا سيهاجم سكان وادٍ ما واديا أخر، لنقل مثلاً من أجل السيطرة على مرعى: لن تكون الفائدة المؤقتة في الخوف من تنشيط نسق الأحلاف برمته.

الأمر إلى هنا جيد. لكن ماذا عن الصراع داخل الوادي نفسه، ولنقل في تقسيم المراعي التي هي فعلاً في ملكيتهم أو تحديد أنصبة الماء في نظام الري ؟ إذ لا يوجد حاكم لفرض إرادته على الوادي أو بين القرى التابعة له أو بين العشائر أكثر مما عليه الحال بين الأودية أو مجموعة أودية.

فالصراع يحدث عند كل مستوى: حول حديقة داخل قرية، أو حول زوج أغنام بين قريتين صغيرتين متجاورتين، أو حول غابة بين عشيرتين، أو حول هضبة كبيرة ذات مرعى صيفي بين اتحاد قبيلتين كبيرتين أو أكثر. ويمكن لنظرية عن صيانة النظام في التجمعات التي تشكل قرى، مثلاً، أن تفسر الحفاظ على السلم عند ذلك المستوى، أي بين القرى، لكن ليس

(5) Jacques Berque: *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris 1978. النسخة الموسعة.

على أي مستوى أكبر أو أصغر. ونظرية إيفانز برتشارد تنجح في هذه النقطة بالذات لأنها توضح بجلاء، الفرق الحاسم بين المجتمع الحديث والمجتمع القبلي الانقسامي. ففي عالمنا، عند مستوى تنظيم معين، الدولة القومية حاسمة في ما يتعلق بفرض النظام وفي الواقع بحسب كلمات التعريف الفيبري المشهور للدولة، هي المخولة في احتكار العنف المشروع. وفي المقابل في المجتمع الانقسامي فإن مستويات التداخل أو التشابك المختلفة لها تقريباً الأهمية نفسها، ومن ثم فإن العنف له وبشكل مساو الشرعية نفسها في كل المستويات.

من الممكن أيضاً انتقاد نظرية المجموعات الثنائية من وجهة النظر المعاكسة، بمقولة إذا صحت (وأنا لا أعتقد ذلك) تسدّد ضربة إليها وإلى النظرية «الانقسامية» بشكل متساوٍ ومن الممكن أن تقول إن كل واحدة من النظريتين متقنة جداً، وكلتاهما تمنحان الواقع الاجتماعي منطقاً منظماً لا يملكه فعلاً: فمصطلح كل من التجمعات الشطرية الثنائية أو التنظيم الانقسامي هو مجرد مصطلح فقط، في ضوئه يتحدث المساهمون وربما يفكرون، ولكن لا يتصرفون، وهو مصطلح يغطي واقعاً مركباً جداً متغيراً جداً. فلقد وجد أيان كنسون الذي كان يدرس عرب البقارة البدو الذين يرعون مواشيهم في الشمال الشرقي للصحراء الكبرى، أنهم يستخدمون تعابير انقسامية بينما تنظيمهم الفعلي كان أقل تماسكاً ووضوحاً[6]. ويظهر أن كليفود غيرتس، تحول في أبحاثه نحو مسلمي شمال إفريقيا بعد أن تركزت سابقاً في إندونيسيا ومال إلى الاعتقاد بأن الفكرة الانقسامية مفروضة من طرف المراقب / الدارس وهي ليست متجذّرةً في الأشياء[7]. والتعليق مثير. فمن

---

(6) Ian Cunnsion, *Baggara Arabs,* Oxford, 1966.

(7) Clifford Geertz, *Islam Observed,* New haven, Conn, 1968.

ولقد قام أبوبكر أحمد باقادر بترجمته بعنوان: علم الإناسة والإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.

يرون (مثلي)، بأن النظرية الانقسامية صحيحة (وإن لم تكن صحيحة كلياً) يميلون إلى اعتبار بعض السلاسة أو المرونة التي لاحظها مراقبون لاحقون مردها إلى فاعلية عملية المركزية التي حدثت في العقود الحديثة. فعندما تسيطر الدولة في النهاية على عملية صيانة النظام، فإن الآليات والوحدات التي كانت تقوم قدر طاقتها بهذا الدور تميل إلى الضمور، وتبقى في شكل تعابير ورموز أكثر منها واقعاً.

هذه مسألة مثيرة، لكنها لا تحتاج إلى الإجابة عليها لغرض تقييم الأهمية الفكرية لمونتاي. فهو إذا لم يكن مساوياً تماماً لإيفانز برتشارد في دراسة الآليات الداخلية للحياة القبلية، فإن له ميزة عليه عندما يتعلق الأمر بالعلاقات القبلية بالدولة المركزية. ويبرز هذا الامتياز، كما أشرنا سلفاً، من سياق عمله. فعموماً كان الاستيلاء الأوروبي على العالم غير أنيق سوسيولوجياً: فلقد تعامل الأوروبيون أحياناً مع ملوك ورفضوا القبائل، بازدراء ودمروا أحياناً الملكية ونظروا إلى القبائل بمعزل عما يحيط بهم، وتعاملوا أحياناً أخرى مع قبائل كانت على أي حال معزولة في ظروفها الأولية. لكن المغرب كان استثناءً. وهنا، وكحالة فريدة، استخدم المحتل مبضع التشريح في مورفولوجيا المجتمع برمته، إذ أراد في الوقت نفسه أن يحافظ على الملكية ويستفيد من القبائل. ولم يكن التشريح قاتلاً، فالملكية لا تزال قائمة وكذلك القبائل.

قبائل البربر وتكوين الدولة

يعيدنا ذلك إلى موضوع مونتاي الثالث، أي علاقات القبائل بالدولة وتكوين الدولة. وهو هنا أقرب ما يكون لسلفه العظيم في سوسيولوجيا شمال إفريقيا، ابن خلدون. وهنا أيضاً يتداخل الوصف والنظرية، في أبحاثه بشكل وثيق. وربما لا توجد طريقة تمكننا أن ننظر ونختصر في صيغة المسار الذي يمهد به ببطء بعض أولياء الجبل أو القواد القبليون المنتخبون

للقوة/ السلطة العظيمة، أولاً داخل العشيرة، وبعدها في العشائر المنافسة كذلك. وأخيراً مع بعض الحظ والذكاء والفرصة والقوة يتمكن القائد من توسيع وفرض سلطته الكلية. لكنه حينما ينجح، تبقى القرابة هي التي تمده بمبادئ التنظيم والتماسك.

«دعنا نعلن بوضوح... الآلية البسيطة التي يتم عبرها ظهور وبروز مستبد إلى السلطة. يكسب الأمغار الطموح سيطرته على الوضع في الكانتون (الدويلة) بفضل دعم قسم موال له من أسرته البطريركية... داخل قبيلته، فهو ينتصر بسبب قوة «لفيفة»... وفي مجال أوسع يُخضع القائد العظيم القبائل بجحافل من قبيلته. ويجعل مهمة جمع الضرائب المجزية من القبائل البعيدة في أيدي أفراد كانتونه وقبيلته. وهذا أساسا هو استغلال منطقة كاملة من قبيلة ما».

إن هذه البيئة المركزة للدولة البربرية المؤسسة على القوة هي التي تفسر السهولة التي تؤسس بها وتنظم، لكنها أيضاً تفسر، في الوقت نفسه، سرعة تحللها.

فحينما توسعت سلطة عبد الكريم بسرعة في الريف بعد انتصاره العظيم على الأسبان، ومراعاةً لروح الوقت سمى دولته جمهورية وحكومته برلماناً ـ لكن برلمانه كان لا يزال مؤلفاً من رفاقه القرويين. فالدولة هي فقط قبيلة منتصرة ناجحة وتعزو تماسكها المؤقت لجذورها القبلية. ويشتق مونتاي دليلاً مرضياً من خلال تتبع أوجه التشابه الكامنة للحكومات الوسيطية والمغامرات السياسية الناجحة في مغرب القرن العشرين. وفي هذا المجال يدين لابن خلدون بالكثير: فليست العصبية والحضارة في تناقض. العصبية هي ثمرة الحياة القبلية الصعبة، ومن ثم تستطيع القبائل في مناسبة ما أن تشكل وحدات سياسية أساسية، لكنها تفعل ذلك فقط على صورة وجودها القبلي السابق. بفعلها ذلك، فإنها تفقد عصبيتها في النهاية، وتتفكك الوحدات. وهكذا فإن كل عمليات المركزية السياسية تكون غير مستقرة وسريعة الزوال.

على أن علم الاجتماع السياسي المتشائم لا يمكن تطبيقه بشكل عام حتى داخل حظيرة الإسلام. أو يوجد على الأقل نموذج آخر، نموذج موجود على أعلى مستوى من الإتقان تم وضعه على أيدي العثمانيين: وهو نموذج تم فيه استقدام أغلبية النخبة الحاكمة من جانب قبيلة منتصرة ناجحة، ليس كما لو تم شراء مجموعة كاملة من البشر، وإنما، بإحضارها أو تجنيدها فرداً فرداً، من المناطق المختلفة في البحر الأسود أو في شكل جزية على فلاحي البلقان. وفي مثل هذا المجتمع، لا تظهر القرابة كما لو أنها مصدر العصبية (رغم هشاشتها) وإنما هي عائق لها. ففي حين كان الحكام في الأماكن الأخرى يختارون موظفيهم الإداريين والتنفيذيين من رجال الدين أو الخصيان، فإن اختيارهم في المجتمع العثماني يتم من طبقة العبيد، من الناحية الفنية. ففقدان المملوك للأهل، سواء كان قد تم بيعه أو اختطافه من أهله في شكل جزية، يعد سبباً كافياً لضمان الولاء الإداري والفعالية للحاكم كما هو سبب في ضمان عدم وجود الخَلَف (حقيقةً أو مبدئياً) عند المخصي أو رجل الدين. وعلى أي حال، هذا نموذج مختلف، وغير معروف كثيراً في شمال إفريقيا، رغم أن الأتراك جلبوا عناصر منه إلى الجزائر وتونس. أما النموذج الذي أوضحته أبحاث مونتاي فهو النموذج الذي تكون فيه الحكومة أساساً مسألة تخص القبائل التي تدعم الحكومات أو تشمل الباقين.

وهذا نوع مهم، وممثل تمثيلاً جيداً في السياسات التقليدية في إفريقيا وآسيا، وهو موجود كعنصر جزئي أو إقليمي حتى في دول مثل الإمبراطورية العثمانية التي تعرض أو تعكس مبادئ أخرى. ولفهم هذا النموذج يبقى مونتاي مصدراً مهماً ـ ربما المصدر الأفضل. وهو يشكل تصحيحاً لا غنى عنه. فمعظم النماذج الشائعة جداً عن المجتمع «الإقطاعي» أو المجتمع الشرقي على وجه الخصوص بالغت في تقديره مؤخراً لأسباب مختلفة منها: أنه ربما طُبّق في بعض الحالات، وأنه ربما كان مقابلاً مفيداً للستالينية، وربما وجد تأكيداً مما كتبه الكتّاب، إذا ما تجاهلنا حقيقة أن الكتاب يكتبون

غالباً ما يرغب فيه الحاكم وليس ما كان قائماً فعلاً. لكن الواقع كان دائماً أكثر هشاشة وأقل ثباتاً وربما كانت طبيعة ذلك القلق يمكن الإمساك بها بفضل الظروف الخاصة جداً التي مر بها روبرت مونتاي وبفضل عبقريته[8].

(8) أما الموضوع الأكثر ضيقاً وتحديداً في أبحاث مونتاي، أي استبداديات غرب الأطلس، فقد تمت معالجته بشكل صحفي في كتاب ج. ماكسويل أسياد أطلس 1970، وهذا الكتاب غير دقيق في تفاصيله لكنه يعطي صورة عامة جيدة.

لقد نوقشت خلفية أبحاث مونتاي في كتاب العرب والبربر الذي حرره كل من إرنست غيلنر وش. ماكو، المنشور بلندن عام 1973، وهو مجلد يحتوي على وجه الخصوص مناقشة للدراسات الإثنوغرافية لشمال إفريقيا قدمها ي.بروك بعنوان صورة الدولة المغربية في التراث العلمي الإثنولوجي الفرنسي، أضواء جديدة على أصول سياسة ليوتي البربرية.
أما الأعمال العلمية التي لها كبير علاقة بالموضوع فإنها تشمل كتاب جون وتربري: أمير المؤمنين المنشور بلندن 1970 وكذلك كتابه الذهاب شمالاً للتجارة، المنشور في بركلي بكاليفورنيا عام 1972 وكذلك كتاب كليفورد غيرتس، الإسلام ملاحظاً، المنشور عام 1968، وكتاب إرنست غيلنر أولياء الأطلس، المنشور بشيكاغو عام 1970، وكتاب إيفانز برتشارد، النوير، المنشور عام 1940، وكتاب إدموند ليش الأنساق السياسية لمرتفعات بورما، المنشور عام 1954، 1956، 1970، وكتاب فنيسا ماهر، المرأة والثورة في المغرب، كامبريدج 1974. وبول رابينو السيطرة الرمزية، شيكاغو، عام 1957، وليم زارتمان، المغرب، مشاكل القوة الجديدة نيويورك 1964. كليمنت هنري مور، السياسة في شمال إفريقيا، بوسطن، 1970، الباقي الهرماسي، القيادة والتنمية القومية في شمال إفريقيا، بيركلي، كاليفورنيا، 1972، روبين بيدول، المغرب في ظل الحكم الاستعماري، المنشور بلندن، عام 1973، ادموند بروك الثالث، مقدمة لدراسة الحماية في المغرب، شيكاغو ولندن، عام 1976، كون، القافلة، نيويورك، 1975.

الفصل التاسع

نماذج التمرد في الريف المغربي خلال سنوات الاستقلال الأولى

منذ استقلال المغرب عام 1956، وقع عدد من الثورات الريفية الثانوية نسبياً، في مناطق الريف الأساسية. فالمغرب دولة مستقلة مرت بفترة استعمارية مختصرة (1912 ـ 56)، وذات بناء اجتماعي هو خليط غريب من مجتمع قبل صناعي وجزئياً مجتمع حضري، به قطاع حديث برز بسرعة خلال الحكم الأجنبي. وعدد سكانها الحالي هو 11.5 مليون نسمة، حوالي نصفهم (لا أحد يعرف بالضبط) من البربر ورجال القبائل الريفيين الذين حافظوا بشكل جيد على التنظيم القبلي. وبقية السكان هم العرب ومن سكان المدن والريف (دون ذكر الأقليات اليهودية والأوروبية).

وسيلقي هذا الفصل بعض الضوء على مكان أمثال رجال القبائل، الذين لغتهم ليست هي لغة الدولة التي يعيشون فيها، داخل إطار المجتمع الكبير الذين هم الآن جزء منه. وسنسعى إلى تحقيق ذلك عن طريق تفسير السمات الغريبة والمدهشة للانتفاضات القبلية التي جئنا على ذكرها. وهذه الأمور الغريبة كثيرة منها:

(أ) إن الانتفاضات تتحطم بسهولة جداً، وهذا أمر مدهش بالنظر إلى تاريخ المغرب في الماضي.

(ب) يعامل قادة التمرد، عند القبض عليهم، بتسامح. ورغم أنهم يسجنون لفترات غير محددة، إلا انهم لا يقتلون. وهذا أمر غريب عجيب.

(ج) إن الانتفاضات عموماً وببساطة لا معنى لها، بالمعنى الحرفي للعبارة. فمثلاً: رجال القبائل من الذين يدعون أنهم أنصار **س** يقومون بانتفاضة أو تمرد ـ بينما يكون **س** في منصب رسمي، لنقل رئيس وزراء. أو كمثال آخر: يدّعي قائد ريفي إنه من أنصار أحد أفراد الأسرة الحاكمة **ص** ويقوم بتمرد ـ فيقوم **ص** نفسه بإخماد التمرد الذي قام به من يدعون أنهم أنصاره، الذين قاموا بالتمرد نصرةً له.

السمة (ج) تظهر وبشكل واضح وأصيل محيرة جداً، فنحن سندهش كثيراً لو وجدنا مجموعة ثورية من أنصار كاسترو تثور ضده، أو أفراد من أنصار تيتو يقومون بتمرد ضد المارشال تيتو وهكذا.

أما السمتان (أ) و(ب) فقد لا تظهران محيرتين جداً لمن ليس على درايةٍ بماضي المغرب: لكن على الأقل من أجل المجادلة فقط، يجب أن أسأل ما إذا كانت هذه السمات عجيبة جداً بحيث يمكن قبولها حتى في ضوء التاريخ المغربي الحديث، وهي عجيبة بنفس قدر السمة (ج) المناقضة لذاتها.

بعض التفسيرات السطحية والخاطئة:

(أ) قد يتوهم المستمع أو القارئ في حالة تمرد الأتباع المفترضين أو المدعين الذين قاموا بتمرد و**س** نفسه في السلطة، أو بينما **ص** يقمع انتفاضة قامت نصرة له، أن مثل هذه الأحوال ليست ما يظهر أنها عليه: أي أن أتباع **س** المفترضين ليسوا أتباعه حقيقة، وإنما يدعون زوراً أنهم كذلك. أو أن **ص** إنما يقمع متمردين يريدون أن يستخدموا اسمه أو يلطخوا اسمه، وإنما

هم في الحقيقة أعداؤه، وأن الحركات التي أثارت اسم **س** أو **ص**، قد يُتخيل، غير متحدة وإنما منقسمة وبشكل عميق داخلياً.

من المؤكد أن الوضع كلياً ليس بحسب ما يظهر. لكن ببساطة ليست الحالة هي أن أتباع **س** هم ليسوا من أتباعه فعلاً، أو أن أولئك الذين يدعون أنهم يناصرون **ص** لا يشعرون بذلك فعلاً. ويجب أن أطلب بأن تقبل هذه الأمور على ظاهرها[1]، وعلى أي حال، أقترح تقديم تفسيراً لا يتطلب افتراض الولاءات المزيفة الظاهرة.

(ب) من التفسيرات المفضلة لدى الصحافيين الذين يعلقون على الشؤون المغربية: أن لا تحاول أن تفكر في الشؤون المغربية بمنطق متجانس. فهذه الشؤون لم تكن قط عقلانية أو قابلة للمنطق العقلاني. فهي أمر خاضع للشخصيات والعواطف اللاعقلانية والحوادث وغيرها... الخ. ولا توجد تفسيرات ممكنة أو مطلوبة لسلوك هؤلاء الناس.

ورغم أن هذا التفسير سطحي وخاطئ أو مغلوط. لكن التكرار هو الذي يرغم الصحافيين أنفسهم على تقديم مثل هذه التفسيرات المغلوطة، عندما يحاولون تقديم نوع من الوصف المتجانس، وهذا أمر في غاية الأهمية.

(ج) ومن التفسيرات المفضلة أيضا، بالذات بين المستوطنين الأوروبيين في المغرب: أن القبائل أصبحت رخوة. فآباؤهم قبل خمسةٍ وعشرين عاماً أو

(1) حينما تمرد حاكم مقاطعة تقاليت الملكي، آدى أوبوهي، وأجهض تمرده ولي العهد والجيش الملكي، لم يكن التفسير إنه لم يكن حقيقة ملكياً على الإطلاق. وحينما تمرد أفراد قبيلة آيت عبدي، الذين انضموا عبر زعيمهم حدو اومي إلى الحزب اليساري، في الوقت الذي كان فيه قائد اليساريين عبد الله إبراهيم رئيس الوزراء، لم يكن التفسير أنهم ليسوا يساريين «حقاً» أي إنهم لم يكونوا أتباعاً أصليين وحقيقيين للحزب اليساري. (بطبيعة الحال بمعنى من المعاني لم يكونوا «حقاً» يساريين، ونقصد لم تكن لديهم فكرة عما هو «اليسار» و«اليمين» في السياق الذي استعيرت منه هذه المصطلحات. لكن هذا ليس له أهمية. فهم ليسوا بحاجة إلى فهم ذلك كي يكونوا مخلصين في ولائهم، وكانوا مخلصين).

نحو ذلك، قاتلوا وبشجاعة ضد كل الغزاة، وكان على السلطة المركزية أن تعلق رؤوسهم على أسوار فاس، وهذا ما شجع الآخرين على المقاومة. أما اليوم. . . فإن تمردات القبائل تسقط أو تتحطم، وحينما يتم ذلك، لا نجد رؤوساً تزين جدران وزارة الداخلية الجديدة. تلك الجدران الحديثة الطلاء وذات النوافذ الزجاجية الواسعة وغير المناسبة لمثل هذا الديكور ـ إنما تشير ببساطة إلى التفسخ العام. ومثل هذا التفسير خاطئ أيضا.

(د) وهناك تفسير غالباً ما يفضله المراقبون من خارج المغرب، وهو تفسير قد تجذر أيضاً في دراسة جدية لسياسات المغرب بعد الاستقلال[2]، وهو تفسير يرى أن هذه التمردات الريفية إنما هي محاولات من طرف رجال القبائل لتغطية استقلالهم القبلي السابق. ويدين هذا التفسير بجاذبيته السطحية إلى أنه يتناسب مع صورة نمطية واسعة الانتشار وشعبية عن البربر، ورجال القبائل عموماً، بوصفهم قساةً أقرب إلى النبيل المتوحش، يكرسون حياتهم للتقاليد القبلية ويحرصون على الحفاظ عليها في نقائها من أجل نوع من حديقة حيوانات اثنوغرافية ورافضة لأي تدخل خارجي على الإطلاق. ويجتذب هذا التفسير بشكل جزئي خصوم المغرب الجديد المستقل (رغم أن هذا غير صحيح بخصوص مؤلف الكتاب الذي نشير إليه) الذين سيرحبون بأي عمل من شأنه أن يظهر عجزه في الحفاظ على ولاء رعاياه.

وفي الحقيقة، أنا واثق ـ في ضوء سمات وخصائص هذه الانتفاضات الريفية ـ أن الملاحظة الميدانية والاعتبارات العامة، ستوضح أن هذا التفسير تفسير خاطئ، وحينما قدّم رجال قبائل الريف في أكبر انتفاضة قائمة شكاوى للحكومة المركزية، فإن القائمة كانت تشمل شكوى بأن المنطقة تشكو من قلة الإدارة والإهمال. وحينما وُوجه رجال القبائل ببدائل للتقاليد وذُكروا بمحاسن وفوائد التحديث والتصنيع، تصرف رجال قبائل المغرب هؤلاء

(2) Douglas Ashford, *Political Change in Morocco*, Princeton, 1961.

بحسب وجهات نظر السير تشارلز سنو بدلاً من وجهات نظر الدكتور ليفيز: إذا ما أعطيت لهم الخيارات فإنهم يفضلون التحديث. فهذه الانتفاضات بغض النظر عن ماهيتها، هي ببساطة ليست حركات من أجل إعادة الماضي.

(هـ) هناك أيضاً تفسير آخر له شعبية كبيرة بين المغاربة أنفسهم وهو كما يلي: المغرب ملكية. ومن ثم فإن أي تمرد إنما هو في الحقيقة تمرد ضد الملك. لكن كل المغاربة يحبون مَلِكهم. لكن مع ذلك، فإنهم في لحظات الطيش والنسيان يقومون بالتمرد. لكنهم ما أن يلاحظوا ما قد فعلوه حتى يصبحوا آسفين، ويتوقفوا عما عملوه (وهذا يفسر سرعة سقوط التمردات) لكن مع ذلك فإن الملك يحب كل رعاياه، وهو سعيد بأن يعفو عنهم (وهذا يفسر التغاضي والتسامح النسبي ضد المتمردين).

وأنا لن أناقش مميزات هذا التفسير.

وقبل أن يكون بإمكاننا تقديم تفسير سوسيولوجي مناسب، يجب أن يرسم بشكل أولي. فالتاريخ المغربي، ومن ثم تاريخ علاقاته الحضرية/ الريفية والحكومية/ القبلية قد مر بثلاث مراحل: [IA] المجتمع التقليدي، فحتى حوالي 1912 (ولفترة متأخرة في بعض المناطق)، [IIA] الفترة الفرنسية، [IIB] فترة الاستقلال، منذ شتاء 1955 ـ 56. ويمكن دمج كلٍ من الفترتين IIA و IIB لأغراض كثيرة بوصفهما مرحلتين ثانويتين للفترة الحديثة. وهناك صلات مشتركة كثيرة بينهما أكثر مما بين أي منهما والفترةIA.

المغرب التقليدي [IA] يسود الإسلام جميع أرجاء المغرب (هناك أقلية يهودية فقط ويمكننا تجاهلها في الوقت الحاضر). وتوجد دولة مقبولة عقلياً على أساس الإسلام: فالملك من سُلالة النبي (ص). (لكن مع ذلك هذا لا يشكّل قوةً للمصداقية على ملكيته نظراً لأن عدداً كبيراً من المغاربة يؤمنون أنهم ينتمون لنفس النسب). واسمياً الوحدة الدينية كاملة: فليس كل المغاربة مسلمين فقط، وإنما أيضاً جميعهم مسلمون سنة وإضافةً إلى ذلك جميعهم من أتباع المذهب المالكي.

وكانت السلطة المركزية الملكية قد اعتمدت على مدن مسوّرة وحاميات وكذلك مراكز علم وتجارة ـ وأنواع مختلفة من الحراس المساعدين: من مرتزقة أجانب وجيوش عبيد، لكن فوق كل أولئك قبائل مميّزة (معفاة من الضرائب) وهي القبائل (التي في فترة مبكرة كانت تبرز منها الأسرة الحاكمة: لكن لاحقاً لم تعد الأسرة الحاكمة قبلية وإنما ذات أنساب تعود إلى النبي). وباستثناء تلك القبائل المعفاة من الضرائب والعاملة على تحصيلها، فإن بقية البلاد كانت تقسم إلى مناطق دافعة للضرائب وأخرى تقاوم دفعها: بلاد المخزن (أرض الحكومة) وبلاد السيبة (أرض المعارضة). وتأرجحت الأخيرة في الحجم لكنها كانت تغطي ما يقرب من نصف أراضي البلاد. وتقسيم البلاد الفضفاض والمتغير إلى مخزن وسيبة كان حقيقةً مركزيةً في التاريخ المغربي: كانت للولايات المتحدة حدودها المتحركة لكن للمغرب حدوده الثابتة. وكانت معظم الجبال والأراضي الصحراوية، ومعظم ـ لكن ليس كل الأراضي البربرية ـ هي أراضي سيبة.

وقد يتساءل بعضنا كيف يمكن لبلد نصفه تقريباً يقع بشكل دائم خارج النظام السياسي، إضافة إلى أن أهله يتكلمون لغة مختلفة، أن يسمى بلداً واحداً على الإطلاق. ورغم أن الفكرة الجغرافية الوطنية الحديثة عن (الوطن) كانت غائبة، إلا أنني أظن أن الجواب هو نعم. فالأراضي بين الصحراء والمحيط الأطلسي والبحر المتوسط تملك وحدة جغرافية معتبرة (فقط إلى الشرق تصبح الحدود لحد ما اعتباطية)، ولقد وحدها الإسلام. وكانت المعارضة، وإن كانت تشمل نصف هذه الأراضي، جغرافياً متقطعة، وكانت واعية ذاتياً بأنها معارضة ضد شيء ما، شيء كان معروفاً بطرق مختلفة، بما في ذلك استخدام فكرة السيبة في وصف الذات.

وكانت العلاقة بين القوة المركزية والقبائل من هذا النوع من «البروليتاريا الخارجية» كما يلي: القبائل كانت في حالة دائمة من المعارضة أو الرفض (كان التمرد، في لغة الفلاسفة اللسانيين، تمرد موقف وليس

مفهوماً يعبر عن فترة معينة) ولقد كانوا يشكلون خطراً على القوة المركزية، أي نوع من رحم سياسي يحمل إمكانية سلالات حاكمة جديدة، تشكل فضيحة أخلاقية ،وهي مدمنة على السطو وقطع الطرق والممارسات الهرطقية وانتشار الجنس وغيرها. وكذلك كانت القوة المركزية تشكل خطراً عليها: وجود ملك قوي سيُسيّر وبشكل دوري حملات ضدهم. إذن في الحقيقة كان جوهر الحكومة هو بلاط رواقي وجيش، مع «رؤوس أموال» متعددة، وموظفين محليين كانوا يشكلون فعلاً الماسكين بالقوة المحلية بموافقة الملك عليهم وخضوعهم له.

مع ذلك، فإن الانقسام السياسي للبلاد إلى (مخزن / سيبة) كان متمشياً مع الوحدة بمعانٍ أخرى. فالحياة الاقتصادية والدينية انتقلت على الحدود (التي كانت غالباً حدوداً غامضة ومتغيرة) بين هذين النوعين من المناطق. وعمليات الزيارة (الحج إلى الأضرحة) أخذت الزوار عبر هذه الحدود أو المناطق، وقامت الأسواق على الجانبين وكان للطرق الدينية أماكن على الجانبين وللأولياء المحليين مريدون وأتباع من الجانبين. وفي الحقيقة كانت إحدى أهم وظائف المراكز الدينية المحلية المختلفة بالضبط تسهيل وضمان الاتصال عبر الحدود الصعبة وليس بين المخزن والسيبة وإنما أيضاً بين القبائل المختلفة.

وهذا الجانب من التاريخ المغربي ـ أي وجود خليط كبير من الفوضى المحيطة بالمجتمع المحلي السياسي ـ موثق بشكل جيد، للأسباب التالية: صاحَب السياسة الفرنسية في المغرب وساندها طاقم متميز من المؤرخين وعلماء الاجتماع الأقوياء والمتميزين، ولم تكن الحالة الفرنسية قائمةً على أن المغرب الحديث هو إبداع استعماري، مثل بعض الدول الأفريقية الاستوائية، وإنما قامت من أجل التخلص من السيبة ومن ثم قيام الوحدة الوطنية، لذا كانت هذه الحالة إنجازاً فرنسياً. وبغض النظر عن الاستخدامات الإيديولوجية لحقيقة السيبة التاريخية، فإنه لا يوجد شك أنها كانت حقيقة. والكتّاب

المغاربة الوطنيون الذين انتقدوا التفسيرات الفرنسية لا ينكرونها لكنهم يعيدون تفسيرها (كمؤشر، مثلاً، على تقاليد ديمقراطية وليست شمولية).

باختصار إذن: تركيبة القوة التقليدية كانت لعبة موت الملك كما في الشطرنج غير مستقرة بشكل واسع بين القوة المركزية للأسرة الحاكمة المعتمدة على المدن، وبين قبائل السهول والتلال والصحراء الرافضين لها بنجاح.

الحقبة الفرنسية . [IIA] تغيرت هذه الحالة مع مجيء الفرنسيين في هذا القرن. فلقد أخذت الفترة الاستعمارية شكل «حماية»، أي أن الفرنسيين حكموا باسم «الأسرة الحاكمة القديمة». إذن استمرار النظام السياسي القديم اسمياً. أما النظام السياسي الجديد الفرنسي، مع ذلك، والذي كان يحكم فعلاً، لم يكرر لعبة موت الملك الشطرنجية مع القبائل المغربية. وإنما أخضعهم. (وكما رأينا فإن وحدة التراب الوطني، لأول مرة في التاريخ، كانت إحدى مفاخرهم). فكل القبائل الآن، مع حلول عام 1934 دمجت في الدولة. ورغم أن النظام السياسي الجديد أخذ بعض الوقت لإخضاع القبائل، إلا أنه كان ناجحاً جداً في التعامل معهم وإدارتهم بعد ذلك. ولم تكن الأطروحة النقيضة والنهاية المنكوبة للمخزن القديم، أي القبائل، مشكلة منيعة على المخزن الفرنسي الجديد.

وقد وجد النظام السياسي الجديد نكبته في مكان آخر. وهذا الجزء من القضية ماركسي صرف، فما أن قدمت الإدارة الفرنسية الأمن والبنية التحتية للمواصلات والاتصالات... الخ حتى انتعش اقتصاد حديث بسرعة فائقة، وولد نوعاً من البروليتاريا من المرحلة المبكرة لعملية التصنيع - استُبعدت عن أرضها واقتلعت من جذورها، وهي غير مختصة أو ماهرة وتسكن مساكن غير مناسبة على الإطلاق وعاطلة عن العمل ومتفجرة سياسياً. وكانت هذه معارضة النظام السياسي الجديد. وجاءت فكرة إنهاء الحكم الفرنسي حينما دخلت هذه البروليتاريا الداخلية الجديدة في معارضة نشطة («الإرهاب») في بداية الخمسينيات، تقودها نخبة مثقفة جديدة ومتحالفة مع

الرأس الرمزي للنظام القديم. وانضمت إليهم حينما كسبت تقريباً المعارك، أجزاء من الريف أيضاً. لقد ساعدتهم بطبيعة الحال الظروف الدولية المناسبة، وبالذات بسبب الحالة في بلاد جارتهم الجزائر.

ومن المفيد ملاحظة أن كلاً من النظامين المتتاليين كانا قادرين تماماً على التكيّف مع النكبة، أي الأطروحة النقيضة المتولدة عن الآخر: فمثل بيادق الشطرنج، يستطيع كل واحد أن «يكسب» بخط مائل وليس بخط مستقيم. فالسلطة الجديدة يمكنها أن تتكيف مع القبائل عن طريق تكنولوجيا وتنظيم متقدم، والسلطة القديمة يمكنها دائماً أن تتكيف مع غوغاء حضرية، أساساً بعدم الحاجة لها ـ وإنما العكس، فسكان المدن احتاجوا الحكومة للدفاع عنهم ضد القبائل.

لكن البروليتاريا الجديدة والتاريخ السياسي المغربي ليس موضع اهتمامنا هنا وإنما موضع اهتمامنا العلاقات القبلية/ الحكومية.

وكانت إحدى سمات فترة الحماية الفرنسية أن الذئاب السابقة الكامنة خلف السياج أصبحت آخر كلاب الحراسة: فقد استخدمت السلطة المركزية رجال القبائل البربر للحفاظ على النظام، سواء عن طريق القوات الأهلية أو عن طريق المستبدين القبليين من أمثال الجلاوي باشا مراكش المشهور. وكانت هذه طريقة جيدة جداً للسيطرة على إحدى المدن التقليدية المسوّرة: وذلك بإبقاء مجموعة من رجال القبائل معسكرين تحت الأسوار، ويُسمح بدخولها ما لم يعارض المضربون داخلها. لكن هذا لم يستخدم ضد المعارضة الجديدة، البروليتاريا الجديدة في أحيائها الفقيرة التي تعرف بالضواحي (bidonvilles). فليس للضواحي أسوار ومن ثم لا يمكن استخدام مجموعة مسلحة كتهديد دون أن تنفرط، أو على أي حال، لا يوجد ما يمكن غنيمتُهُ فيها.

وكانت هناك سمة أخرى مهمة لهذه الفترة وهي أن رجال القبائل استمروا في أن يعزلوا. صحيح أن الجامعة الفرنسية (Pax Gallica) استمرت

وكان بإمكان رجال القبائل الذهاب والبحث عن عمل في السهل. . . الخ. لكن بالنسبة لمن بقي منهم في قراهم ومعاشرهم ـ وهم كانوا يمثلون الغالبية ـ بقيت الحياة السياسية، بطريقة جديدة، كما كانت من قبل محلية ومحدودة بل ربما زادت عما كانت عليه. وكان ذلك لأسباب عديدة:

(1) أهمها الظهير البربري. وهذا واحد من الموضوعات التي أثير حولها جدل واسع في المغرب الحديث: وهو في الحقيقة، ليس بالأهمية التي لعوامل أخرى مرتبطة، لكن لشهرته سأتحدث عنه قبل غيره.

صدر هذا الظيهر عام 1930، وكان يحدد كتابةً احتفاظ القبائل البربرية بقوانينها القبلية العرفية، إذا ما أرادوا الاحتفاظ بها، في مقابل قوانين الشريعة الإسلامية التي يشرف على إدارتها قضاة شرعيون ـ وفي مقابل قانون وطني مركزي. ويختلف القانون القبلي العرفي عن الشريعة الإسلامية لكونه بطبيعة الحال علمانياً، (وعلى عكس الصورة النمطية الرائجة عن العقل القبلي) يُنظر إليه ويعتبر قانوناً وضيعاً، بوصفه يفيض من تقاليد القبيلة وهو قابل للتغير بالإجماع. ويختلف عن الشريعة الإسلامية في محتواه في العديد من النقاط، والتي ربما من أبرزها ما يلي: (أ) طريقة الإثبات، فيعترف القانون العرفي القبلي بل ويفضل الإثبات عن طريق القسم الجماعي القائم على عقاب غيبي في أماكن أو أضرحة تقليدية. . . الخ، و(ب) فيما يتعلق بالشؤون الأسرية، والتي أبرزها حرمان الإناث من الإرث في هذه القبائل ذات النسب الأبوي الصارم، بينما تضمن الشريعة، ولو نظرياً، حق البنات في الإرث بنصف سهم الابن. لكن أهم الفروقات في القانون العرفي القبلي لن تجدها في محتواه أو في نظرية ما بعد ـ التصور القانوني، وإنما في (ج) اعتماده على تحكيم المحاكم المحلية وليس على يد قضاة مدربين ومختصين.

أما الأهمية التاريخية لإعلان الظهير البربري فهو أنه أطلق أوّل فتيل الوطنية المغربية الحديثة، وردم الهوة بين المشاعر الإسلامية القديمة والمشاعر الوطنية الحديثة. فلقد أثار الظهير احتجاجات عنيفة من حماة

الإسلام من الفقهاء في المدن القديمة وتردد صدى هذه الاحتجاجات في الأقطار الإسلامية لتصل إلى أقصاها في أندونيسيا. فلقد نُظر إليها كتوثيق وكتابة لممارسات هرطقية فضائحية بشكل رسمي، وكذلك نُظر إليها كوسيلة من سياسات فرق تسد هدفها عزل قبائل الجبال عن المجتمع الوطني العام. ويبدأ تاريخ الحركات الوطنية المغربية الحديثة مع حركات الاحتجاج ضد الظهير البربري.

(2) وفي تلك الفترة كانت المناطق البربرية تُدار من قبل ضباط عسكريين وموظفين مدنيين (بحسب المنطقة) وعملياً عاشت كل منطقة حياة سياسية معزولة تماماً عن الأخرى. وصحيح أن كل هذه المناطق اتحدت مع بعضها البعض في نظام سياسي واحد، لكن روابط الوحدة بينها كانت حديثة، ليس فقط على المستوى المادي (في شكل سيارات وهواتف وهي التي كانت في المناطق الريفية غير المستقرة تماماً) وإنما وهو الأهم، كانت كذلك على المستوى الإنساني. فلقد ربطت بشبكة من الموظفين، الفرنسيين، باللغة الفرنسية، وهم ارتبطوا على أساس سليم وإجراءات بيروقراطية حديثة، وكان كل هذا بطبيعة الحال أمراً غامضاً وغريباً بالنسبة لرجال القبائل: فبحسب ما يعرفون، كان الموظف المحلي هو ممثل السلطة التي لا يفهمون مبادئها وآلياتها الداخلية والتي لا يأملون أن يؤثروا عليها، ولم يكن مطروحاً على الإطلاق إمكانية تحريض واحد من هؤلاء الموظفين في مركز الهرم الوظيفي ضد الممثل المحلي للسلطة. فرجال القبائل لم يكونوا ليعرفوا كيف يجدون مثل هذا الشخص لو أردوا أو كيف يتصلون به أو كيف يؤثرون في مثل هذا الشخص الذي هو في مركز الهرم؟ ومن ثم كانت كل منطقة إدارية، بالنسبة لرجال القبائل، عالماً تاماً كاملاً في حد ذاته، تتم تسوية معاركه ومشاكله محلياً.

وكل هذا يتضمن مبالغة بسيطة، فبعض الحالات الاستثنائية، وبعض كبار الزعماء القبليين تمكنوا من أداء لعبة سياسية في أكثر من المستوى

المحلي، فلقد عاش الجلاوي، صديق ونستون تشرشل حياة كوزمبوليتانية / حضرية بالمعنى السياسي وغير السياسي[3] بمنازل فخمة في باريس والدار البيضاء وكذلك قصر في مراكش وقلعة في موطنه القبلي بين أفراد أبناء قبيلة جلاوه. وأحياناً وفي ظل قيادة الجلاوي، قد يشكل القادة الريفيون المحليون حركة سياسية نشطة على المستوى الوطني. وهكذا، فقد يقاوم واحد من الأعيان القبليين المحليين ضغوط الإدارة الفرنسية في نقطة من نقاط السياسة الوطنية[4]. لكن هذه كانت الحالات الاستثنائية. فأساساً كانت الحياة المحلية هي حياة محلية، محدودة ومكتفية ذاتياً، والروابط التي وحدت المناطق كانت أبعد من إمكانيات فهم واستيعاب رجال القبائل الأميين.

وكانت نظرية السلطة أثناء تلك الفترة هي إعادة الاستنساخ: فكما أن السلطة في القمة (نظرياً) مشتركة بين السلطان والمارشال الفرنسي الحاكم، لذا فإنه على كل مستوى يوجد مغربي وضابط فرنسي يشتركان معاً (باستثناء المستويات الدنيا بطبيعة الحال ـ مثلاً لم يكن لرئيس القرية معاون فرنسي ـ وفي الخدمات الفنية) لكن الواقع مع ذلك، تأثر بعوامل مختلفة. فلنأخذ أي منطقة إدارية يوجد على رأسها كابتن فرنسي وقائد مغربي، ومثل هؤلاء الأعيان سواء أكانوا مفروضين من (أم مختارين حتى من) تلك القبائل التي لم يكن لها قط في الماضي رؤساء دائمون وإنما كانت تنتخبهم سنويا، ولقد واجه الرجلان، الكابتن والقائد، أحدهما الآخر: لكن مواقعهما كانت مختلفة تماماً، فقد كان الكابتن في طرف القاع أو نهاية «الاثنين» إن كان

(3) كانت إحدى خليلاته ممثلة فرنسية متميزة، والتي حصلت على هدية محرزة في شكل قطعة أرض في المغرب. وفي أيام انحسارها وهي تشغل منصب مسرحي إداري في فرنسا، أوكلت لواحدٍ من موظفي المناطق، كابتن في الجيش للقيام برعاية أرضها المغربية. وفي حالتها، الكياسة والتودد للنساء، إن لم يكن الشرع الإسلامي هو الذي ضمن لها إرث المرأة.

(4) فعل ذلك رئيس آيت عطا في الظل (أي في السهوب الشمالية لجبال الأطلس) في أوائل الخمسينات وعانى نتيجةً لذلك الإبعاد إلى الجنوب.

بالإمكان قول ذلك، متطلعاً إلى المارشال الحاكم، ويُعاون من قبل وكالات تقنية متخصصة عديدة، وله وسائل اتصال أصيلة إضافة إلى وسائل اتصال أخلاقية ومادية وانضباط. أما القائد، في المقابل، فكان في قمة الهرم المحلي، ينطلق من القرية أو رئيس العشيرة إلى نفسه التي يمكنه أن يتصل بها بشكل كامل. فأحد الرجلين، ونقصد القائد، كان على رأس أو قمة عالمه، فهو كان يشرف على نفس العدد من الناس، وعلى نفس المنطقة وتقريباً له نفس السلطة، وكانت النتيجة ما يلي: بالنسبة لرجال القبائل الحياة السياسية كانت عبارة عن الصراع بين مجموعات محلية وبين ولاءات وعشائر وأسر مختلفة سعياً للسلطة المحلية، وكان يتم أداء اللعبة داخل حدود المنطقة: وكان بطبيعة الحال من المهم بل والحاسم أن تكسب دعم وتأييد الإدارة، لكن كان هذا يعني، وبشكل أساسي، ممثلها الإقليمي المحلي. ولم تكن هناك طريقة ـ ولا وسيلة ـ للبحث عن ممثلها في العاصمة الإقليمية، فما بالك بالعاصمة الوطنية. فكل منطقة إدارية كانت سياسياً تشبه جزيرة معزولة عن غيرها ـ رغم حقيقة أن الطرق كانت آمنة من قطاع الطرق وبإمكان الفرد أن يتنقل عبر الحدود القبلية في أمان[5].

الانتقال من (IIA) إلى (IIB). تم الاستقلال في شتاء عام 1955/ 56 كنتيجة لعدد من العوامل، ربما الوضع الدولي، و«الإرهاب» الحضري. . . الخ، وعند النهاية، الانتفاضات الريفية. وما يهمنا هو تلك الانتفاضات هنا.

فأولاً وقبل كل شيء، إنه من المثير أن المشاكل الريفية التي واجهت الفرنسيين جاءت في النهاية، حينما أصبح اتجاه الأحداث واضحاً، وشمل عنصر الالتحاق بالقافلة السائرة. وأنا هنا لا أقصد أن رجال القبائل كانوا مع الفرنسيين بشكل أساسي، لكن ما سيأتي، كما أظن، هو أن مثقفين بدرجة

(5) كان واحد من عوامل تدهور أهمية الأنساب المقدسة الريفية هو وبشكل دقيق :أن استقرارهم على الحدود القبلية كان سبباً في فقد وظيفتهم في تسهيل التجارة والحركة بين القبائل.

كافية ونظاماً سياسيًّاً جديداً حسن التنظيم، وبإدارة حديثة بها موظفون جيّدون على دراية كافية وتدريب كافٍ، لن يكون من الصعب عليهم أن يسيطروا على السكان القبليين في مناطق حيث تم الحفاظ على التنظيم القبلي بشكل جيد. فهذه البنية الاجتماعية الريفية، كما لو كانت سقالة ما، من السهل فهمها: لا توجد جماهير كبيرة غُفل وغير متبلورة ولا يمكن السيطرة عليها. وليس من الصعب أن تشغل «نظاماً كاملاً» يستخدم التقسيمات المحلية الداخلية ويقدم بعض العطايا الكافية للبعض من أجل السيطرة على الآخرين. وتم دعم مجموعة من القواد وإذا اقتضت الضرورة اختراعهم وإبداعهم.

وحينما جاءت المشاكل الريفية، اختلفت في نوعها، بحسب طيف طويل كانت أطرافه كما يلي: (أ) عمليات «حديثة» مخططة كلياً، معتمدة في هذه الحالة على المنطقة الإسبانية، وكانت هذه عناصر قبلية جادة تميزت بوجود «عناصر واعية سياسياً»، (ب) انتفاضات غير منظمة على الإطلاق وقبلية بشكل أصيل وعنيفة بشكل كبير، وهي انتفاضات هستيرية، مثل تلك التي وقعت من قبيلة سمالا في 20 أغسطس 1955 والتي أدت إلى مجزرة وادي زم (وإلى مجازر ثأرية عديدة). والانتفاضات الأخرى كانت بين هذه الأطراف المتشددة: مثلاً قد تقودهم نواة من رجال «واعين سياسياً» استلموا تعليمات من حزب سياسي سري، لكنهم كانوا يقودون رجالاً توجههم وحداتهم القرابية المحلية.

ومجموعات المتمردين الذين كانوا منظمين على أي حال استمروا في وجودهم، وبالفعل أخذوا في التكاثر، حتى بعد استسلام الفرنسيين وتوقف القتال. وفعلاً ازداد عدد مثل هذه المجموعات، وكان العديد منهم منظّماً وتم تدريبه محلياً. وكانوا يعرفون بأنهم وحدات في «جيش التحرير».

ومن الحقائق المهمة لموضوعنا الراهن ما يلي: أثناء المفاوضات بين القادة الوطنيين والفرنسيين في خريف عام 1955، وفي الواقع حتى قبل ذلك، كانت هناك فكرة مهمة من الجانب الفرنسي ـ سواء كانت عن حسن

نية أم لا ـ تتعلق بالسؤال عن موقع المفاوضين المقابلين لهم، أو من يحتمل أن يكونوا مفاوضين، وإلقاء بعض الشكوك حول مؤهلاتهم في أن يتكلموا باسم الوطنيين الآخرين من زملائهم. وكان اليمين الفرنسي غير الليبرالي يرى وبشكل دائم أنه لا يوجد ممثلون مقبولون أو أكفاء، وأن «مثيري الشغب» لا يحق لهم أن يتكلموا نيابةً عن بقية الوطنيين المغرّر بهم أو غير العارفين ببواطن الأمور، ومن ثم لا يوجد وسطاء مقبولون.

وكانت إجابة القادة الوطنيين على ذلك: أثبتنا أننا نتكلم باسم أبناء وطننا جميعاً وأننا ـ وليس هذا المنافس السياسي أو غيره وليس المغفلين الفرنسيين ـ نحن القادة المعتبرون المعترف بهم، وذلك على أساس أن أوامرنا بوقف أعمال الشغب هي التي اَحترمت. ونظراً لأن الريف كان يعج بمجموعات مسلحة أو عسكرية، كما قيل، فإن بعضهم دخل في أعمال العنف هذه. بعضهم بالتأكيد كانوا منظمين من طرف القادة الوطنيين الذين ادعوا سلطتهم عليهم، وآخرون انتفضوا بأشكال مختلفة شبه تلقائية. ومن المشكوك فيه ما إذا كان بإمكان أحد أن يكون متأكداً أي نظام سيتبعون. وفي النهاية، سرحت هذه المجموعات أو دمجت في الجيش الملكي الجديد، لكن في النهاية فقط وبعد سنوات عديدة من استمرار النشاط.

والمسألة المهمة هنا هي: قامت حالة لم يكن أحد يعرف بشكل واضح سلطة من هي النافذة. فلم تكن هناك انتخابات تفرض على هذا الرجل أو ذاك، أو هذا الطرف أو ذاك أمراً، وإذا ما وجد ذلك فإنه لن يكون له علاقة قوية. والدليل الوحيد ـ أو بالأصح الدحض ـ على ادعاء القيادة والسلطة من طرف رجل ما في العاصمة هي أن صوته يلتفت إليه أو يهتم به مجموعة منظمة قوية في الريف. وبشكل تقريبي جداً، وزن صوت الرجل أو الحزب في العاصمة كان دالاً على عدد الرجال الذين هم على استعداد أن يرفعوا أسلحتهم بحسب أوامره في الريف. ومن ثم فإن هوية الوسيط المعترف به أمام الفرنسيين أقامت نموذج إثبات النفوذ في سنوات الاستقلال التالية.

الاستقلال (IIB). تكوّن المغرب المستقل الحديث في ربيع عام 1956. وكان هذا، نظرياً هو ترميم لدولة ما قبل عام 1912 قبل الحماية الفرنسية، ونظرياً تقع كل السلطات في يد السلطان[6]، الذي مع ذلك قرر الآن، وبشكل مهم، أن يسمي نفسه ملكاً، مشيراً إلى التحول في الصورة من إمبراطورية دينية إلى دولة وطنية. لنترك التنظير جانباً. لقد تغير الواقع منذ عام 1912. فقد وجدت الآن بلدات حديثة بجوار البلدات القديمة، وبجوار البلدات الحديثة العديد من الأحياء الفقيرة، وآلة إدارة حديثة وبنية تحتية اقتصادية ونخبة وطنية صغيرة. كما أشرنا أيضا لم تعد هناك مجموعة قبائل متمردة.

والوضع السياسي للقبائل تقرره الآن العومل التالية: إلغاء الظهير البربري، وتشكيل أو إقامة « مجمعات ريفية»، وتصفية «الطبقة الإقطاعية» والإدارة، وفصل السلطات، وظهور أحزاب سياسية. وعلينا أن نفصل كل واحد من هذه العوامل.

إلغاء الظهير البربري. ألغيت الآن الأعراف القبلية والمحاكمات، استبدل بها القانون الوطني الذي يقوم على إدارته قضاة معنيون ليسوا من الأهالي المحليين. أما بخصوص المحتوى الفعلي للقانون، فإنه لم يفرق كثيراً على عكس ما قد يُظن. فمثلاً، كانت ملكية الأراضي القبلية الجماعية (أي المراعي والغابات) تدخل في اهتمام وزارة الداخلية وليس وزارة العدل،

(6) يوجد منافس، وتنفي نظرية اليسار أن هذا هو ما كان عليه الحال تقليدياً. وهي تؤكد، بدلاً من ذلك على أن الحكومة المغربية قبل عام 1912 كانت قائمة على الإجماع. وجزء من الدليل على هذه الأطروحة هو بالضبط وجود السيبة، في تفلت المناطق والقبائل وفي الاعتراف بطقوس أفعال التفلت، للخضوع. وتؤكد الأطروحة على أن التفسير الشمولي لماضي الدولة المغربية كان اختراعاً فرنسياً، الغرض منه تبرير الإطاحة بالسلطان وانتزاع سلطته لحساب «حُماته» انظر على سبيل المثال ما كتبه:

M. Lahbabi, *Le Gouvernment marocain a laube du XXème siecle, Rabat*, 1958, and E.Gellner, " The struggle for Morocco's past's ", in The Middle East Journal, Winter, 1961.

وكان وكلاؤها أحراراً في أن يتقاضوا أو يقرروا في حالة المنازعات بحسب المعايير التقليدية المحلية. وكان يساعد القضاة «مستشارون» لا يختلف دورهم على الإطلاق عن أعضاء محاكم القانون العرفي في ظل الحكم الفرنسي. لكن هذا يعني إنهاء محاكم القانون العرفي وجلساته ـ التي كانت في العادة تُطول ومنتظمة ومكرسة لمعظم الطاقة المحلية في شكل اتهامات رخيصة وفارغة ـ كذلك فإن هذا الإنهاء قد أثار إعادة مسار كبير للتوسط غير الرسمي، وهو الذي كان بمعنى ما أقرب إلى الحالة التقليدية المتعاطفة مع الفرنسيين والواقعية أكثر من صون «التقاليد» في حافظة الحكم غير المباشر.

وبينما كانت النزعة الانفصالية القبلية تُلغى، كانت تقام «تجمعات ريفية»، كأشكال من الديمقراطية المحلية ودعماً للتنمية. لكن كانت هذه قادمة في الواقع منذ وقت طويل، وحينما أقيمت وتمت الانتخابات لها في عام 1960، فإنها لم تشكل شيئاً ذا بال: فسلطتها ومواردها كانت محدودة جداً. لكنها مع ذلك ـ وبالذات إذا ما وصل اليسار إلى السلطة ـ قد أصبحت مؤسسات مهمة، لكنها مع ذلك مؤسسات غير مهمة جداً.

وجرى إلغاءُ طبقة القواد القبليين. وتحول الاسم إلى موظف، أي موظف غير محلي، حل محل ضابط إدارة المنطقة الفرنسي. وأصحاب المناصب الذين تم استقدامهم محلياً كانوا الرؤساء على مستوى القرية أو في أحسن حال على مستوى العشيرة حينما لا تكون المجموعة المعنية كبيرة جداً. وكان لهذا المنصب تبعات عظيمة مهمة: لم يكن هناك مخرج، من الهرم الرسمي للدولة، بالنسبة للشخص المحلي الطموح الذي كان يرغب أن يعمل محلياً أو الذي مصالحه المحلية أو من منعه تعليمه النظامي من القيام بأي نشاط محلي آخر. فعلاً وجد رؤساء القرية ـ لكن السلطة والمكانة والهيلمان (البهرج) المصاحب لهؤلاء ليس عظيماً.

وكان جوهر الاستقلال هو استمرارية الآلية الإدارية، لكن بإدارة مغربية تحل محل الإدارة الفرنسية. لكن: وكما أشرنا فقد ذهبت الازدواجية

القديمة. فلم يعد لمنطقة ما موظف رسمي يمثل السلطة المركزية، يقابل قائداً قبلياً يمثل المجموعات المحلية: فلا يوجد سوى هرم إداري واحد، يمثل كافة موظفي المنطقة سواء أكانوا معينين وموظفين رسميين من غير المحليين والذي يشمل دون ذلك المستوى بعض المحليين من غير الرسميين والعاملين كرؤساء لبعض الوقت، وغيرهم.

ولكن إن اختفت ثنائية مركزي/ محلي، ظهر شكل آخر. وكان أحد أكبر شعارات مغرب ما بعد الاستقلال «فصل السلطات»، على أنه أمر حسن ميّز كل الأمم التي تتطلع إلى الأمام. وتوجد أسباب مختلفة عن سبب إثارة هذه الفكرة المثالية الممتازة القادمة من القرن الثامن عشر في المغرب منها: معارضة اغتصاب الفرنسيين للسلطة سابقاً، و«تشوش السلطات» كما كانت تسميها الصحافة المغربية، وحقيقة أنها كانت الشعار المحبب عند اليسار كموازٍ مستقبلي ضد السلطة أو القوة الملكية، واستخدم من طرف الملكية ضد قوة الأحزاب، وكتحويل للاهتمامات من الفشل في تطبيق بعض الإصلاحات المنتظرة والمتوقعة من دولة دستورية وديمقراطية وتقدمية. وكان فصل السلطات يعنى أموراً جمة، وكانت بعض تجلياته غريبة عجيبة[7].

لكن في المناطق الريفية القبلية كان أساساً يعني ما يلي: في الماضي كان ضابط (موظف) المنطقة، الذي يقابل القائد القبلي، هو نفسه السيد الأوحد والوحيد فيما يتعلق بالمنصب الإداري وكانت كل النشاطات المهمة واليومية تفيض من ذلك المنصب. والمنصب الإداري، ينبغي علينا أن نقول، عبارة عن مقاطعة معزولة مثيرة ومهمة في داخل الأراضي القبلية، يمثل السلطة المركزية ويمثل الحداثة. لكن الآن السلطة فيه ستقسم: فلقد كان الموظف الإداري والقاضي الجديد متميزين منفصلين، لكل واحد منهما وزارته التي يرجع إليها. وكل واحد منهما يسعى أن يكون «حديثاً» ليفهم

(7) بقي البوليس على سبيل المثال، تحت السيطرة المباشرة للملك وليس وزارة الداخلية.

على الأقل ما يجري في العاصمة. وهذه المقابلة ليست مقابلة بين رجل بإمكانه الاتصال بالمركز وآخر لا يستطيع (وعلى العكس من ذلك اعتمدت سلطته على أتباعه المحليين وفهمه المحلي)، وإنما بين رجلين كل واحد منهما ليس من الأهالي وباستطاعة كل واحد منهما الاتصال بالمركز: ومن المقارنة وبشكل غير تقليدي أنهما إذا ما كانا في صراع، فإن كلاً من هذين الموظفين من موظفي العاصمة الرسميين بإمكانه الاعتماد على نفس التضامن وعلى نفس خط الهاتف ونفس عامل الهاتف... الخ. ومن ثم كان يصعب عليهما نوعاً ما أن يحتفظ أي منهما بسر عن الآخر[8].

وكان استقدام إدارة جديدة يتم من: (أ) الموظفين الذين كانوا يحتلون مناصب ثانوية ككتبة أو مترجمين... الخ، للفرنسيين (ب) الرجال الذين يتميزون بمقاومتهم ضد الفرنسيين (ج) من القادرين على القراءة والكتابة (المتعلمين) بالمعنى العربي ـ الحضري التقليدي. كان أعضاء المجموعة الأولى، بسبب معرفتهم وخبرتهم الإدارية هم من حافظوا على استمرار الإدارة وكانوا الأهم.

الأحزاب السياسية. لقد نُظمت الأحزاب السياسية بشكل واسع مباشرة بعد الاستقلال وأقامت خلايا في طول البلاد وعرضها. ومباشرة بعد موجة الحماس في فترة ما بعد الاستقلال، كان التوظيف كبيراً جداً، ولقد حسبت

(8) ولقد تعقد الأمر بطبيعة الحال أبعد من ذلك بسبب الحالة الثلاثية اللسان. واستمرت الإدارة تعمل بالفرنسية. وكان بعض الإداريين عرباً، والبعض الآخر بربراً. وكان بعضهم متعلمين بالعربية وبعضهم بالفرنسية وبعضهم بالاثنين معا، وكان بعضهم أمياً بالاثنين. لذا فقد كان العديد بحاجة إلى مترجمين، إما ليقرءوا لهم الوثائق المكتوبة بإحدى اللغتين (فالبربرية لم تكن تكتب) أو للتواصل مع المحليين. فمثلاً وثيقة مختوم عليها «سري» قد تصل إلى إداري أمي (والرجل الذي في بالي، عليّ أن أضيف، كان قادراً على أداء عمله) باستثناء القدرة على القراءة والكتابة، ولقد أُعطي منصبه كجائزة لقدرته على تنظيم تمرد خطر جسور في الأشهر الأخيرة من الحكم الفرنسي). وهو بطبيعة الحال سيكون تحت رحمة معاون تابع له، حينما يكون الأمر يتعلق بقراءة وثيقة ما: وقد يكون هؤلاء المعاونون معارضين سياسيين له.

طلبات العضوية التي تدعيها كافة الأحزاب فكانت أكبر من إجمالي السكان في البلاد. لكن مع ذلك فإن الخلايا والتنظيم والعضوية استمرت. وهذه حقيقة مهمة جداً. فلقد شكلت الأحزاب تنظيماً وهرميةً وقناة معلومات تؤدي مباشرة إلى العواصم الإقليمية وإلى العاصمة الوطنية. ولقد دُمجت بهذا الوقت المناطق الريفية في المجتمع الوطني الكبير، ولم تعد السياسات المحلية كما كان الحال في ظل الفرنسيين، محصورة محلياً.

وهكذا أصبح من المهم الآن أن يكون هناك خط مباشر مع العاصمة، وأن يكون للفرد صديق في البلاط. إضافة إلى ذلك، لم يكن هناك مخرج غير الأحزاب السياسية للشخص المحلي الطموح: فقد أصبح الهرم الرسمي ذا مسار واحد الآن، أو على الأقل لم يعد ينقسم على أساس محلي/ مركزي، وجميع المناصب فيه ذات مستويات جذابة، أي كل المستويات فوق المستويات الدنيا جداً، كانت تُحجز لموظفين غير محليين. وتفسر هذه العوامل دوافع المحليين أن يكونوا نشطين في الأحزاب. وكانت دوافع «رجال البلاط» كذلك، أي السياسيين على المستوى الوطني، أن يكونوا راغبين وشغوفين بتنظيم تلك القنوات والوسائل التي من شأنها أن تقود إلى تراجع الريف. ولم يكن هذا لمجرد أنه كان من الممكن دائماً أن تتم الانتخابات العامة المعلن عنها كثيراً يوماً ما، ولكن أيضاً، كما شرحنا سابقاً، التأثير في المركز كان يعتمد جزئياً على الدعم الريفي الذي يمكن أن يدعيه رجل ما أو يعبّئه. وكانت هذه لعبة بوكر لا تظهر عموماً فيها الأيدي، وغالباً ما يكون المساهمون فيها أنفسهم غير متأكدين، وليسوا في موقع من هو متأكد من نوعية الأوراق التي بحوزته. ولم يعد لما يقوله المحليون كبير أهمية: فقد يدّعون أشياء كثيرة (منها حبهم الذي لا يتزعزع للملك) أو يعتصمون بالصمت بحذر[9]. وما يهم كان من سيطيعون عند قيام أزمة وهذا

(9) لقد تضايق المحليون بشكل إيجابي حينما أجبرهم انقسام الحزب الرئيس على أن يظهروا نوعاً من الولاء في اتجاه ما بدلاً من الاتجاه الآخر، وغالباً ما تحاشوا ذلك، =

أمر لم يكن من الممكن التأكد منه سلفاً[10].

والمقام هنا لا يسعنا لتتبع تاريخ الأحزاب. ويكفي أن نقول إنه بنهاية الخمسينيات، ظهرت ثلاثة أحزاب مهمة ووصلت قدرتها على كسب الأنصار والتنظيم إلى جميع أطراف البلاد وهذه الأحزاب هي: اليمين، واليسار، وثالث عرف بحزب البربر ـ الانفصالي.

ويجب الآن أن نرسم المادة العلمية المتوفرة في ضوء خلفيتها. فالمغرب بلد انتقالي، وهذا يعنى، فيما يعني، أن معظم السكان منخرطون فيما يُعرف بتغيرات أساسية في المجتمع قادمة، وأن معظم البيئة الاجتماعية الحالية ـ السياسية والاقتصادية والاجتماعية ـ متغيرة ومؤقتة. ومن ثم فإن الصراع السياسي يُلعب على أساس مراهنات كبيرة: فهو لا يُلعب على أساس مكاسب هامشية أو على المناصب العليا في بناء مستقر، وإنما على العكس يُلعب من أجل السيطرة على اتجاه التغيرات الأساسية: ويأخذ المنتصر كل شيء. ولم يتم لعب الصراع على المكشوف: ففي الوقت الحاضر، تتسابق الأحزاب على المنصب وتنتظر اللحظة المناسبة.

وفي هذه الأثناء، يتوقّف التأثير والنفوذ على الأتباع، والأتباع هم من سيتبعونك وقت الأزمة، أو حينما تأتي الأزمة، وليس مجرد أولئك الذين سيصوِّتون لك (وعلى أي حال لم تكن هناك أي انتخابات سوى الانتخابات

= بالتأكيد أمام الناس. والبناء السياسي، للتنظيم القبلي التقليدي والدولة المغربية الحالية على السواء، يضع التزامات سياسية متوقعة تماماً، قبل النتيجة النهائية، بشكل غير مرغوب وغير متفق عليه. فمثلاً الانتخابات القبلية تنتهي بالإجماع، لكن مع ذلك يتم التوصل إلى ذلك بشق الأنفس أو بمفاوضات شاقة جداً. وفي النهاية فإن التصويت للمنتصر عبارة عن مجرد عملية ذوق.

(10) توجد قصة عربية عن رجل ذهب إلى الصحراء وكانت ضمن أدواته التي تم فحصها بدقة أعواد ثقاب. وللتأكد من أن أعواد الثقاب يمكن الاعتماد عليها، فحصها جميعاً وأشعلها. . . وكذلك أولئك الذين تباركوا بوجود أنصار ريفيين لا يمكنهم فحص ولاءهم جميعاً بشكل سابق لاستخدامهم الفعلي.

المحلية). وإدماج الريف في الحياة السياسية للأمة يعني في الواقع تبرعم عدد من أنساق الرعاية والدعم، لعدد من الأنظمة العصبية المركزية التي تنتهي أعصابها إلى القرى. وتنافس الأنظمة الهرميات الرسمية ـ تلك الهرميات التابعة على وجه الخصوص، لوزارتي الداخلية والعدل ـ وتتقاطع وتتداخل معهما: فولاء الموظف السياسي في النهاية، أهم من ولائه لمديره الرسمي، على الأقل وقت الأزمة. وتقود هذه الشبكة المعقدة بطبيعة الحال إلى دوائر ضيقة من تيارات السلطة.

ولكن مع ذلك، فإن أنظمة الرعاية والدعم هذه تكون بالضرورة خفية جزئيّاً وأيضاً فضفاضة جداً، وهي مرتبطة بأمان بالأوضاع المحلية المرتبطة بالتالي بالتنافسات المحلية: فالمنتجون المحليون (Montagnes) ينضمون مع حزب (س)، والكابوليين (Capulets) يصبحون أمناء سر فرع الحزب (ص)، لكن القضايا المحلية التي تقسم أو تفصل المنتجين عن الكابوليين لها قدر كبير من الاستقلالية وغير مرتبطة بالضرورة بالقضايا الوطنية: وأحد الأشياء التي لا مفر من وقوعها هي أنها ستنفجر إلى عنف، كالكفاح المحلي في الريف المغربي كما هي العادة في الماضي، ويأخذ شكل عنف سياسي. لكن هذا ليس الشيء الوحيد الذي قد يحصل. فجمعيات الضغط الريفية المحلية يجب أن تبقى إذا كانت مفيدة للرؤساء في المركز، جاهزة تماماً بحيث يمكن تفعيلها أو تنشيطها لأعمال ظاهرة عند الإشارة أو الحاجة. فهي موجودة من أجل أن تنفجر وليس من أجل الحفاظ على السلامة. ومن وقت لآخر ينطلق شرر هذه الضغوط الريفية المحلية: وهي قد تنطلق عبر واحد من المنازعات أو الخناقات المحلية التي في الواقع ليس لها أي علاقة بالقضايا الوطنية، أو قد تكون بسبب رغبة رئيس في إشعال فتيل الفتنة ليرى ما إذا كانت ستشتعل حينما يحتاجها، أو قد يرغب استعراض قدرته على تحريك الأمور أمام خصومه.

وحينما تنطلق بعض المواد المتفجرة سياسياً في الريف في إحدى هذه

الطرق، وإذا لم تنتشر لتصبح حريقاً هائلاً على المستوى الوطني أو اختباراً للقوة ـ وهو أمر لم يحدث بعد ـ فإنها تنطفئ بسرعة ويستمر الرئيس/ الزعيم في الجلوس في العاصمة، بل قد يلعب دوراً في إخماد الانتفاضة القبلية التي لا يمكنه في الوقت الحاضر أن يشجعها علناً، لكن حينما ينتهي الأمر بقادتها إلى السجن فإن مهمته هي أن يعمل على ألا يواجهوا التبعات الكاملة لانتهاكهم أو خروجهم. ونظراً لأن الولاءات في المركز مركبة ومتعددة الأطراف فإنه عموماً ليس من مصلحة من يمكنهم إلحاق العقاب الكامل أن يتحرشوا بمجموعة ما بإصدار العقاب في حقهم.

وفي اعتقادي، هذا يفسر نماذج الانتفاضات الريفية الغريبة، المتميزة بسقوط سريع وتهاون فيما بعد ـ نسبياً ـ منذ الاستقلال. فالمعركة السياسية الوطنية لم تقاتل بعد، وحتى يتم ذلك، فإن هذه الاستعراضات الريفية الصغيرة، استعراضات أطراف الرعاية والدعم، تُلعب باحتراس: ما أن تشتعل، حتى ينظر كل واحد حوله ليتعرف على ردود الفعل، وتُحلل المواقف المتخذة كما هو الحال في لعبة الشطرنج، ويستقيل الطرف الأضعف بطريقة متحضرة ـ في الوقت الحاضر على الأقل. ومن ثم الخطأ أن ننظر إلى هذه الانتفاضات كما لو كانت انتكاسات رجعية على الاستقلال القبلي: إنها العكس تماماً، نظراً لكونها مساهمة في لعبة وطنية. ويوجد ربط تاريخي بطبيعة الحال بين أراضي التمرد القديمة وبين مناطق تنشيط «جيوش التحرير» الخ، لكن الظاهرة مختلفة تماماً[11].

(11) التعارض الذي أرسمه ليس كالذي رسمه دارسو الجزائر، بين التمردات القبلية والتمردات الوطنية الجديدة. فذلك تعارض مختلف، ودون شك تعارض مهم بالنسبة لحالة الجزائر. لكن نحن هنا نعارض بين المعارضة القبلية القديمة مع الثورات الجديدة التي ليست كذلك «وطنية» ـ فهي ليست محاولات لإقامة استقلال إقليمي، وإنما حركة في نوع من السياسة الوطنية الجديدة.

الفصل العاشر

الصلحاء ونسلهم

كان سيدي الحسن اليوسي ولياً مغربياً معروفاً في القرن السابع عشر. فقد ولد عام 1631 في منطقة القبائل البربرية الواقعة في أعالي وادي مولوية. وكغيره من الأولياء كان، أو نُسب إليه أنه كان، وسيطاً بين القبائل المتطاحنة وبين العالم القبلي والسلطة المركزية. ولقد نصّبته اتفاقية بين القبائل أبرمت عام 1642 (أو ما يقابلها في التاريخ الهجري) موفّقاً أو وسيطاً وضامناً في المنازعات بين أناس مختلفين من أناس الظل، أي قبائل مختلفة من المنحدرات الشمالية في جبال الأطلس. وهذا يعنى أنه كان في الحادية عشرة من عمره حينما قام بدور كيسنجر بين القبائل، وهو ما يعني نضجاً مبكراً حتى لولي. ولقد لاحظ مراقب فرنسي جاك بيرك، وبشكل لبق، في إحدى هوامش كتابه «اليوسي»[1] بأن هذا العمل، الذي يعود إلى . . .1642 عمل مبكر وقبل ناضج. . . ويظهر أن على المؤلفين أن يهتموا أكثر بالطريقة التي يؤرخون بها معاهداتهم.

---

(1) Jacque Berque, *Al-Yousi: Problemes de la culture marocaine au XVII'eme siecle*, Paris, 1958.

ويعد القرن السابع عشر بشكل خاص فترة مضطربة وفوضوية، حتى بمعايير المغرب التقليدية. فالسلطات المتنافسة، والتي تدعي عموماً شرعية دينية، تنازعت على الأرض بعضها مع بعض ومع القبائل. وكانت هناك قضيتان سياسية ودينية مهمة للغاية، آنذاك كما هي كذلك الآن، ولقد أسهم وليّنا في حل كليهما. إحداهما تتعلق بحقوق وواجبات السلطة المركزية وتعالج الأخرى مكانة الأولياء الأحياء وقدرتهم على الشفاعة وإسهامهم في الممارسات الصوفية والشعبية. وهاتان القضيتان متلازمتان. فمن الممكن أن نرى الملك، بوصفه مجرد أعظم ولي، أو بشكل بديل أن نرى السلطة المركزية المكروهة، بسبب الحاجة لاحتكار القوة وبوصفها حامي الأرثوذكسية، أن تكون على الأقل يقظة حذرة من الأسحار أو المعجزات الريفية.

ويظهر أن اليوسي كان وسيطاً حذراً في كلا القضيتين، ففي الجزء الأخير من حياته رأى أن تأسيس الخلافة المغربية الراهنة يخفف من غلواء الفوضى. لذلك تجاسر بإرسال رسالتين توبيخيتين لمولاي إسماعيل، صانع النظام المشهور والطاغية في نفس الآن. وكما يشير جاك بيرك أن محتواهما يشير إلى الحق في الاعتراض على الحاكم إن أخل بواجباته، على أن معاتبات اليوسي ذهبت أبعد من معاتبات معاصره بوسويه حينما كان يخاطب لويس الرابع عشر. لكن مع أن اليوسي كان في أواخر حياته، فإنه التزم بالحذر وعدم قبول أي دعوة للحضور إلى البلاط وبقي مع بربره أو هكذا تدّعي الأساطير المناقبية. ولقد لاحظ بول رابينو، بشكل شاذ، في كتابه السيطرة الرمزية[2]، أن «سيدي الحسن كان جسوراً بما يكفي ليرفض الطلب للمجيء إلى البلاط، لكنه سيكون أكثر جسارة وبطولة لو أنه قبل مثل هذه الدعوة». ولقد توفي في 11 سبتمبر 1681، ويقال لنا من طرف البروفسور بيرك، الذي يلاحظ السخرية الضمنية في تكريسه الشعبي كولي - ما يلي:

(2) Paul Rabinow, *Symbolic Domination, Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975.

تتضاعف المعجزات حول الضريح. وبأسلوب شمال أفريقي خاص، فكارثة الصوفية المزعومة أو المزورة، وأبطال الأرثوذكسية العدوانيين، حوّلوه هو نفسه إلى وليّ ريفي، فهل كان هذا سيدهشه؟[3].

وبغض النظر عن الشهرة التي حصل عليها اليوسي في القرن السابع عشر، فإنه ما كان ليحصل على قبول عالمي أفضل مما لقيه في القرن العشرين. فلقد خصته الدراسات الغربية الأكاديمية إلى الآن بثلاث دراسات منفصلة، ونوعية هذا الاهتمام أهم من كميته. فالأستاذ بيرك هو أستاذ متميّز في الكوليج دو فرانس مختص في الدراسات الإسلامية، وكليفورد غيرتس، لا يحتل فقط مكانة مشابهة له في أوساط علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان من جيله، وإنما يشكّل أيضاً رأس الحربة في العلوم الاجتماعية في مركز الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون. ولقد كان كتابه «الإسلام مُلاحظاً»[4] دراسة مقارنة لموقعين جغرافيين في أقصى طرفي العالم الإسلامي، أندونيسيا والمغرب، ولقد استفاد كل الفائدة من كتاب الأستاذ بيرك، ولقد عامل اليوسي بوصفه نموذجاً يُحتذى للثقافة المغربية. وهكذا فإن البربري الجبلي من السافانا العالية التعيسة في أعالي وادي مولويه لا يمكن أن يشتكي من عدم وجود جمهور عالمي له.

والبروفيسور بيرك والبروفيسور غيرتس كلاهما أغورامن (زعيم) في ثقافته ويحمل أثقالاً من البركة ـ ولكل واحد منهما كاريزما تكفي لإثارة الإعجاب والحسد من الآخرين، كما هو حال الأغورامن. أما الدكتور رابينو فهو عالم أنثروبولوجيا أمريكي شاب وبذلك فهو حرفي قيد التدريب، وعمله لا يمكن أن يقيّم بشكل صحيح دون ربطه بنسبه الروحي، وكما أشرنا، فإنه نسب عظيم. وكلٌّ من البروفيسور بيرك والبروفيسور غيرتس شاعر من حيث

(3) Berque, *Al-Yousi.*

(4) Clifford Geertz, *Islam Observed,* New Haven, Conn. 1968.

المفاهيم ومن حيث الصياغة الأدبية. فقد قام كل واحد منهما بأبحاث إثنوغرافية واسعة وتفصيلية، مما أعطاهما حرية التفسير والتأويل، ولكن كنتيجة لذلك صارا نموذجين خطرين في أن يُقلدا.

فالدكتور رابينو لا يكرر عمل سلفه. وفي لب كتابه تكمن دراسة إثنوغرافية لمجتمع قرية محلية، وجزء لا بأس به منها يدّعي أنه من ذرية ولي القرن السابع عشر. وهو ما لم يقم به أي من سلفيه. فلقد كان كتاب بيرك قطعة من التوثيق التاريخي السياسي والاجتماعي والفكري وتفسيره ـ فلقد قام بعمله الميداني في مكان آخر، وكذلك الحال بالنسبة لغيرتس ـ بينما كان كتاب البروفيسور غيرتس عبارة عن مقالة في الأنثروبولوجيا الثقافية المقارنة. لقد كان الجزء الاثنوغرافي في كتاب رابينو هو الجديد والقيّم ويشكل إسهاماً حقيقياً مفيداً في توثيق الحياة الاجتماعية المغربية. فمثلاً من المدهش أن نعلم عن الحملة المناهضة للأولياء في القرية عام 1967. فالبندول الذي قد أخذ يتأرجح في الإسلام لوقت طويل بين نزعة توحيدية مساواتية نصوصية ونزعة أكثر تصوفاً وتقديساً للأولياء، أخذت تميل مؤخراً في شمال أفريقيا إلى التباطؤ بحيث تجعلنا نتساءل ما إذا كانت ستنفصل عن جذورها بشكل دائم. فالصلة المهمة بين المركزية السياسية وتقلص الاعتقاد في الأولياء وذريتهم لاحظها رابينو، حيث يقول: «بسبب تأكيد وفرض الفرنسيين المحاكم التي تجاهلت وظيفة التوسط والتحكيم التي كان يقوم بها الصلحاء / الأولياء. . .» ولقد كانت دولة ما بعد الاستقلال أكثر مركزية من الدولة الاستعمارية. لكن الأغرب بالنسبة لمن يأخذ «الثقافة» بشكل جدي، هو أن رابينو لا يناقش الإصلاح الداعي للجامعة المغاربية أو الجامعة الإسلامية ولا الحركة المناهضة للأولياء، وإن كان وبشكل عابر يذكر «مسألة الإصلاح الإسلامي». وقد يتولد لدينا الانطباع بأن الصراع إما أنه مسألة محلية أو أنه ينطلق من وحدة غريبة عجيبة تسمى الثقافة. فما هي هذه الوحدة إذن؟

أما الجزء غير الاثنوغرافي من الكتاب فهو الأقل إقناعا. فمثلاً يؤكد

هذا الجزء على حقيقة أن الولي: «تطلب وحصل على... ظهير شريفي من السلطان يصادق على مكانته الشرعية كأحد أحفاد النبي صلى الله عليه وسلم»، لكن بعد صفحتين يظهر أن الدليل على ذلك أسطورة مناقبية محلية. صحيح أن الأساطير المناقبية المحلية التي تجعل انتصار الولي المعنوي على الملك مهمة جداً بطبيعة الحال ـ فهي تقول، في الواقع، إن ولينا المحلي من النوعية الرفيعة لأنه في نفس الوقت تفوق على الملك نفسه في منافسة على القداسة! إذن فريقنا المحلي جيد، فلقد انتصر مرة على فريق ليدز (أي فريق قوي مشهور) ـ فعن طريق استخدام السلطان بوصفه المقياس الأعظم، فإن الأسطورة المناقبية المحلية تؤكد بشكل ساذج على سلطته. أما أنها ينبغي أن تفعل ذلك فهو بطبيعة الحال أمر في غاية الأهمية. لكن ما يُظهره ذلك شيء مختلف تماماً عن نتائج وثيقة تاريخية، وقعها السلطان والمصادقة على الولي. وأنا لا أعرف أي دليل على وجود مثل هذه الوثيقة ولم يقدم لنا رابينو أي دليل، وهو يعاملها كما لو أنها مجرد قصة محلية مثلها مثل غيرها، في الوقت الذي تظهر فيه أهميتها الاجتماعية على العكس من ذلك تماماً. والأمر المطروح هنا ليس مسألة مدى إمكانية الاعتماد على مصداقية الوثيقة أو المأثور الشفاهي من الناحية التاريخية، وإنما الدافع: أي من قال ماذا ولمن ولأي هدف، هو المهم جداً. فإذا ما قال الأهالي إن الملك صادق على ضريح قريتهم، وأنه كان مجبوراً روحياً على القيام بذلك، فإن هذا يشير إلى شيء مختلف تماماً عن حالة أن يقول الملك نفسه بذلك، بغض النظر عما إذا كان أي من الأطراف يقول الصدق.

ويظهر أن رابينو في هذه النقطة إنما يكرر ما ورد في كتاب «الإسلام ملاحظاً» من أن: «جواب السلطان على النزعة المرابطية كان أن يصادق عليها، أو على أي حال، أن يحاول ذلك، وربما كان هذا جوابه»، ودون شك إصدار السلاطين شهادات مصادقة على النسب الشريفي. لكن كل ما قدم، في سياق اليوسي، إنما هو دليل على أن نسباً محلياً مقدساً، عن طريق

إرساء أسطورة مواجهته مع الملك، إنما تؤكد على المصادقة على سلطته، وبذلك تجعل شرعيته مستمدة منها. ولا يلقي على الإطلاق أي ضوء على سياسة السلطان، وإن كانت تُلقي أضواء على النسب.

بل دعنا مرة أخرى نأخذ المسألة، وهي مسألة مهمة للإسلام، مسألة استخدام المبدأ الوراثي في الدين وفي اختيار القادة، توجد بالفعل تشابهات مثيرة من قضايا حياة اليوسي في القرن السابع عشر، والتي نعرف عنها من الوثائق المذكورة في كتاب البروفيسور بيرك ومعركة مضخة ـ القرية عام 1967 التي تم وصفها بشكل جيد من قبل رابينو. لكن رابينو يذهب بعيداً جداً: «إن ظهور مبدأ النسب والعملية التأسيسية الناجحة قد تمت في عهد سيدي الحسن». ففكرة أن المبدأ الوراثي كان يجب أن ينتظر للقرن السابع عشر غريبة. ويظهر هذا أيضا أنه تكرار لما ورود في كتاب «الإسلام ملاحظاً»:

«لقد قدمت طبقتان رئيستان من الأجوبة، أحيانا بشكل منفصل، أحيانا بشكل آني (للسؤال عن مصادر القداسة): لما يمكن أن نسميه الإعجازي والنَسبِي. . . رغم أن المبدأين كانا يثوران معاً غالباً، بعد القرن السابع عشر ربما بشكل أكبر، لكنهما مع ذلك كانا مبدأين منفصلين ويمكن النظر إلى التوتر بينهما على أنه يعكس بشكل كبير دينامية التاريخ الثقافي المغربي».

ويظهر بالنسبة لي الآن أن مما يحتمل الشك ما إذا كان القرن السابع عشر البداية، أو ما إذا كان مثل هذا التوتر موجود أصلا، وما إذا كان السحر والحسب والنسب متناقضين، وما إذا كان أيٌ منهما يمكن أن يعمل، لأي فترة بنفسه. فمسألة الحسب والنسب وحدها إما أن تزيد من إنتاج القيادة وبالتالي تؤدي إلى تضخم هبوط قيمتها (وهذا غالباً ما يحدث)، أو بالارتباط مع حق إرث البكر دون بقية إخوته أو شكل آخر من أشكال تحديد الحكم (وهي ما لا شواهد عليها في المغرب)، تصبح جامدة أيضا. أما السحر فإنه في حد ذاته ليبرالي: فبسماحه الدخول الحر في الأسواق ـ فإنه لا يمكن لأي صنف أن يفرض ممارسات تحديدية على الكاريزما ـ ويعطي حامله قدرة

ظاهرية في المهارات المرابطية، وهي تؤدي إلى استقرار زائد وتعمل ضد مزاج المجتمع صاحب التوجه القرابي. والخليط الأمثل هو خليط من القوى السحرية والحسب والنسب (وبالذات حينما يكون الحسب والنسب مصمماً بشكل سابق، سواء عن طريق الموروث الشفاهي أو البيانات المكتوبة). يحتوي مثل هذا الخليط على النسب المطلوبة للعب الحر والمقيد.

والتغير الذي يمكن أن يكون قد وقع في ذلك الوقت هو شيءٌ آخر مختلف تماماً: ربما كان آنذاك مصطلح النسب الرفيع يكمن في الارتباط بالنبي صلى الله عليه وسلم. إلا أنه من الممكن أيضاً أن نجد أنساب أولياء لا تدعي مثل هذا الارتباط أو الصلة، كما هو الحال في جنوب الجزيرة العربية. ومن الواضح أن التحول إلى مصطلح النسب «الشريفي» على وجه الخصوص بوصفه النسب الرفيع يجب أن يكون حادثة تاريخية تُسجل، سواء عرفنا أم لم نعرف ذلك التاريخ، وإن كان التاريخ بطبيعة الحال قد يختلف من مكان لآخر. لكن هذا التغير في مصطلح النسب شيء مختلف تماماً عن التأثير المفترض للمبدأين السابقين السحري والنسبي، وهي فكرة يظهر أنها معقولة وتخمينية في الوقت نفسه.

وعلى فكرة، إن التبعات السياسية والدستورية للقدسية التي يضفيها مصطلح «الشريفي» على النسب هي أمور غامضة. فصحيح أنها تعنى نوعاً من الاعتراف بالملكية: نحن مشهورون لأننا من الأشراف، كما يقول النسب المحلي المقدس، والسلطان شريف أيضا. ومن ثم وبنفس القاعدة السلطان له مؤهلاته. وكل الأشراف أشراف، لكن السلطان أكثرهم شرفاً. لكن وبنفس القدر، حينما يكون الأمر مناسباً، يمكن أن تقرأ بصورة أخرى: نحن أشراف أيضاً. لذا، يا مولانا الملك، لا تحاول استخدام أي من الأساليب الحضرية التي تقول إنك أقدس منا، أو على الأقل لا تبالغ في ذلك معنا. وعلى فكرة أليس من الخطأ أن تفرض ضرائب على أقاربك وأهلك ؟ إذن هناك بعض الامتيازات النفسية والتكتيكية مرتبطة بهذا النوع من الارتباطات

النسبية بالملك، حتى وإن لم تتجاوز كثيراً للوقت الحالي، الادعاء بالاستقلال التام والمساواة التامة.

وبينما الاتهامات بوجود توتر بين النسب والسحر تظهر موضع تساؤل عندي، إلا أنه يظهر أن هناك تنافساً آخر، وهو موثق بشكل قوي في الدراسات التاريخية والإثنوغرافية، بين التقديس (النسب إضافة إلى السحر) من ناحية، وبين المؤهل الأخلاقي والعلم الفقهي من ناحية أخرى (وهذا قد يخطىء فيه بطبيعة الحال مع توتر آخر، حينما يفهم المؤهل الأخلاقي على أنه سبب للقوى السحرية أو أن النسب سببٌ لكليهما). وصحيحٌ أيضاً أن العالم الحديث يميل إلى فرض التراجع على الأولياء، وهم الآن غالباً ما يظهرون مميزاتهم المختلفة بشكل منفصل وبشكل متتابع. وقد تذهب القوى السحرية أولاً (ضباط المناطق عموماً لديهم كراهية ومقت شديدان لممارسة السحر من طرف سكان مناطقهم، بغض النظر عما قد تقوله الأنثروبولوجيا الثقافية) بينما النسب قد يبقى، لكن حينما يكونان في أوج استخدامهما، فإن السؤال أين يتميز أحدهما عن الآخر؟

وبغض النظر عنْ صدق هذه الأمور المثيرة، فإن معالجة رابينو لها كانت معالجة ثقافية ـ ميتافيزيقية بحيث يصعب أن تكون مقنعة. وهو كذلك يتسرع حينما يعالج أسئلة صعبة عن التنظيم الاجتماعي. فهو يرفض السؤال الهام ـ ما المقصود بقبيلة شمال أفريقية ؟ ـ بقوله، لا توجد قبائل وإنما فقط قبيلة. فهل هذا إصرار لعوب على استخدام المصطلح المحلي فقط أو أنه إصرار على مبدأ ؟ لا، فهو يعطينا بعض الأسباب لماذا، في رأيه، هذه ليست قبائل. فالدليل هو أن المفردات المحلية تشير إلى «جماعية قد تكون ذات مصادر مختلفة. . . ويمكن أن تشير إلى تجمعات بصغر الوحدة السكنية أو كبيرة كأمة». فعلاً. إنها هذه الخاصية «التجميعية» للقبيلة أو بالبربرية «التقبيلت taqbilt»، حقيقة أن المفردات يمكن أن تشير إلى كل من سلاسل مجموعات مفروضة ذات أحجام مختلفة، كل واحد منها منشط بسبب طارئ

مختلف، جعلت أنثروبولوجيين آخرين يفضلونها ويقبلون فكرة أو مفهوم القبيلة الانقسامية، ولو كان لرابينو أسباب جيدة لرفض هذا المفهوم، فإنه لم يصرح به. لكن سيكون من الأفضل أن يناقش الموضوع في ضوء مادته الميدانية، والتي يظهر أنها متجانسة معها، أكثر من رفض القضية برمتها عن طريق حكمة مناصرة. وحتى نكون صادقين، إنها المسحة الميتافيزيقية للكتاب هي التي تستحق أن تُشذب فعلاً.

أو خذ القضية المهمة جداً للعلاقة بين الحكومة المركزية والمعارضة القبلية، علاقة المخزن بالسيبة (فلأسباب غير واضحة، يتحدث رابينو كما لو أن السيبة في مجتمعه المحلي يملك اتصالات محددة ـ وهي فكرة غريبة). ويشير رابينو إلى هذا التعارض كما يدعي في «المصادر الفرنسية»، ليرفضها دون تردد بحكم جامع مانع: «وهذا وصف غير مناسب بشكل جذري. فهي وجهة نظر فراغية وجوهرية وجامدة متماسكة وجسدية...». وهنا يروّج الدكتور رابينو ببساطة لأسطورة: أن الدراسات الفرنسية قد شيّأت أو بالغت في صياغة التفريق بين الحكومة/المعارضة. وفي وجهة النظر هذه، علينا أن نتوقع علامات سير على طوال الطريق من فاس إلى الجبال تقول «توقفي يا سيبة!» أو شيء مثل: «أنت الآن تغادر القطاع الأمريكي». فمن كان له قط مثل وجهة النظر هذه ؟ رابينو لا يأتي حتى على ذكر أعظم أنثروبولوجي سياسي فرنسي، روبرت مونتاي. ولو أفاد مما قدمته دراساته، فإنه سيجد أن مونتاي قد أكد فعلاً على أن الحدود بين السلطة المركزية والحدود القبلية كانت مسألة عدد لا يحصى من التقسيمات ووجهات النظر التفصيلية: فمن القوة المطلقة في السهول إلى الانتخاب السنوي لزعماء جبال الأطلس الكبير، يمر المرء عبر محطات انتقالية لا بد منها[5]. ولا يذكر رابينو الرجال

(5) Robert Montagne, *Les Berberes et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1930.

الذين يدّعي أنه يصحح أخطاءهم، لكنه يذكر فقط ملخصاً أمريكياً عنهم، ملخص مكتوب كلياً وبشكل مفتوح على أساس بحث مكتبي داخل الولايات المتحدة الأمريكية. فهو بذلك يقدم مجرد مسح أولي، اعتماداً على كتاب برنارد هوفمان: «بنية المجتمع الريفي المغربي التقليدي»[6]، والذي توقف بشكل حازم دون الادعاء بأي شيء آخر سواه، وهذا المسح كان مجهوداً جيداً، لكن إذا ما رغبنا في دحض المؤلفين الذين كان يقوم بتلخيص أعمالهم، فإن من الأفضل الرجوع إلى أعمالهم الأصلية.

فعلى الرغم من الوقوع في لجّة أمور تفوق الوصف من أمثال - الأصالات، وتواتر التوترات، والتصنيفات الثقافية، والصياغات الرمزية التي هي وسائل للوصول إلى المعنى، والاغتراب الذي لا يمكن تفاديه - واهتمام غير مناسب للمحسوس. فإن كتاب رابينو رغم كل ذلك كتاب مفيد بسبب الدراسة الاثنوغرافية التي يقدمها، ونأمل أن هذه مع الوقت ستكتمل، كما تعد بذلك ملاحظة المقدمة. أما دراسة أمل رسّام فينغرادوف عن قبيلة عادية، غير بعيدة جداً عن ضريح اليوسي، قبيلة آيت نضير المغربية[7]. فقد كانت دراسة أكثر نجاحاً ومرضية جداً على المستويين المنطقي والجمالي. فدراستها أقل طموحاً، أو ربما ينبغي أن نقول، طموحة في الاتجاه الصحيح.

فكتابها منظم بشكل أنيق وسلس بشكل رائع. وإن كان به خطأ فهو أنه مختصر جداً - حيث كنا نرغب في تفاصيل أكثر، حتى ولو كانت على شكل قصصي - وأنه لا يقدم أي تفسير جديد. لكن ضمن حدود الإطار المرجعي الذي يضع الكتاب نفسه داخله، فإنه من الصعب تخطئته. فلقد جمع الدليل

---

(6) Bernard Hoffman, *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*, The Hague, 1967.

(7) Amal Rassam Vinogradov, *The Ait Ndhir of Morocco, Ann Arbor*, 1975.

كذلك انظر John Chiapuris, *The Ait Ayash of The High Moulouya Plain: Rural Social Organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1979.

التاريخي والاثنوغرافي وقدمه بشكل متماسك حول نفس الموضوع، بدون أي خلط للمصادر ومن ثم دون خلط في أهمية أي منهما. والبيانات مرتبطة بالقضايا الموجودة ذات الصلة بالمجتمع المغربي وبوضوح كبير.

ونتعلم من كتابها، من بين ما نتعلم، نوعية القبائل العادية والمريدين الذين أبقوا على الأولياء والأشراف، والذين هم بحاجة إلى خدماتهم وكيف كافأوهم. وحيث يلاحظ رابينو، وبشكل مقنع، كيف أن عملية المركزية تجاهلت أساس هذا الدور، فإن فينغرادوف تلاحظ أيضا تياراً مضاداً مؤقتاً مهماً:

«فرغم أن الأدوار السياسية للأشراف، كوسطاء ومحكّمين قد تم تجاهلها بسبب الجامعة الفرنسية، فإن وظيفتهم الاجتماعية ـ النفسية، زادت، رغم كل شيء خلال السنوات الأولى من فترة الحماية... فالنضيري (أي أحد أفراد هذه القبلية) القلق وغير الآمن كان يتوجه إلى الأشراف والأولياء عند الحاجة... وبحلول 1940، كان من الواضح أن الفرنسيين قد سهلوا عملية الغزو الثقافي لآيت نضير على أيدي العرب الحضر».

إنّ الموضوع إذن هو قبيلة كانت في السابق رعوية والآن مستقرة إلى الجنوب من مدينتي فاس ومكناس. وتشمل منطقتهم القبلية، وإن لم تذكر فينغرادوف ذلك، واحداً من أكثر مناطق المغرب شهرة في رياضة التزلج. ولم تستفد قبيلة آيت نضير كثيراً، لا في الماضي ولا في الحاضر، من قربها من المركز السلطاني ولا من الملاعب الرياضية الحديثة. وهم يميزون ويفرقون بين القبائل الموالية للحاكم، القبائل الضعيفة جداً بحيث لا يكون بإمكانها أن تقاومه، وبين القبائل الحرة والمستقلة، وفي الماضي كانوا فخورين بأنهم ينتمون للذئاب أكثر من انتمائهم للقطعان أو كلاب الحراسة. وعاشوا على الحدود بين الحكومة والمعارضة:

حينما تكون القبيلة في حرب مع الحكومة، فإنها تترك المناطق المزروعة وتستقر في الهضبة، وعندما تتحسن الأحوال، فإنهم يعودون إلى

السهل... ويظهر أن النتيجة هي أن تكون هناك ملكية جماعية للأرض، مع مجالس تحدد قطع الأراضي للأسر. لكن لسوء الحظ فإن فينغرادوف لا تخبرنا ولا تستطيع أن تخبرنا بمدى تكرار عملية إعادة قطع الأراضي. ومن وجهة نظرها الحديثة فإن إحدى القضايا المهمة المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي للبربر هو:

«أنه من الاختياري وغير المجدي اعتبار النظام الاجتماعي السياسي لقبيلة آيت نضير بمعزل عن المفردات الانقسامية أو الأحلاف. ومن التفسيرات المعقولة التي يمكن اشتقاقها إذا ما نظرنا للنظام الاجتماعي في ضوء التداخل الدينامي للنموذجين».

ويظهر أن قبيلة آيت نضير، بحسب ما توصلت إليه ـ وإن لم تقله بهذه الكلمات ـ كانت زعاماتها ضعيفة وتعاني من فوضى وتفكك في التنظيم. وعلى أنهم (أي الأفراد) على دراية بالمؤسسات البربرية المعيارية المستخدمة لمثل هذه الغاية، إلا أنهم على ما يظهر تصرفوا كوحدة واحدة. وهناك عاملان شوشا النموذج الانقسامي: عدم استقرار إقليمي عظيم وتراتبية داخلية. ويظهر أنهم قد تأثروا بالعامل الأول في الماضي وبالعامل الثاني منذ نهاية المعارضة القبلية، التي يتذكرها الكبار بنوع من الحنين.

أما فيما يخص وضعه الحاضر، فإن فينغرادوف متشائمة وأكثر تحديداً من رابينو عن أوليائه. فبحسب رأيه فإن ما يريده أولاد أو أحفاد الحسن اليوسي هو «الأصالة». أما مصير أفراد قبيلة آيت نضير الأكثر تواضعاً فهو أكثر وضوحا وقابلية للفهم:

«فالملكية الواسعة للأراضي القبلية من أجل الاستعمار الزراعي والإدخال المفروض للملكية الخاصة... كل ذلك أدى إلى تحطيم الإطار القبلي وكوّن طبقة عاملة ريفية لا أرض لها وفي حالة بائسة».

الفصل الحادي عشر

الأولياء في السوق

إن كل من كتاب ايكلمان «إسلام المغرب» وكتاب براون «أهل سلا» من الكتب القيمة جداً ويمكن مقارنتهما بشكل كبير، وهما يقدمان مساهمة مهمة لمعرفتنا بالمجتمع المغربي وبالإسلام عموماً[1]. والمؤلفان شابان أمريكيان وإن كان أحدهما يدرس في انجلترا. ولا يمكن للمراقب الخارجي أن يخمن أو يعرف، دون أن يكون على اطّلاع على الأمور، ما إذا كان أي من الكتابين قد كتبه عالم أنثروبولوجي له إحساس تاريخي، أو مؤرخ يهتم باستخدام المقابلة والمأثور الشفاهي. فلا يوجد في أي من الكتابين الآنية أو الراهنية التي عادة ما ميزت الدراسات الأنثروبولوجية، حيث تفصّل الحقائق التاريخية في فصل مستقل معزول. ولا يمكن توجيه النقد الذي وجهه جون دايفس على فشل الأنثروبولوجيين العاملين في منطقة البحر المتوسط في القدرة على استخدام التاريخ، حينما يبدي ملاحظاً وبشكل ساخر في كتابه الممتاز «شعوب المتوسط» بأن: «التاريخ هو نوع من التغير الاجتماعي» (أي أن التاريخ

---

(1) Dale F. Eickelman, Moroccan Islam, Austin, Texas, 1977; Kenneth L. Brown, People of Sale, Manchester, 1977.

يتعامل مع تلك الخصائص الاجتماعية البائسة التي لا تعمل بشكل صحيح ولا تملك اللياقة في أن تكون مستقرة)[2].

يغطي الإسلام التقليد كلاً من الحياة الحضرية، التي تقدم البنية الثقافية الأساسية للدين النصوصي (السلفي) والريف القبلي ـ الذي له طيفه في المعتقد والممارسة الدينية. وقد اختار المؤلفان موضوعات متكاملة. فتعامل كِن براون مع مدينة سلا القديمة المشهورة في الأدب الإنجليزي والوعي الشعبي عبر روبنسون كروزو وقراصنتها، أما ديل ايكلمان فتعامل مع ذرية (نسل) مقدسة مهمة سيطرت ولفترة طويلة، سياسياً ودينياً، على جزء كبير من سهول الأطلنطي المغربية.

وحقيقة أنه لا يوجد طيف واحد في الإسلام يمكن أن يكون أكثر أهمية من ذلك الذي يمتد بين طرفين متناقضين: بين الولي والفقيه. فقد يتطلع الفقيه (المثقف) للحصول على القوى الروحية (الصوفية) وقد يشمل الولي الدراية العلمية من ضمن صفاته القدسية المشهود له بها. كذلك، فإن الأسس الاجتماعية للمركزين المسلمين المدروسين في هذين الكتابين ليست كلياً متناقضة تماماً بعضها مع بعض. فالسيد براون يوضح مدى عمق اندماج مدينة سلا في المناطق الريفية المحيطة بها. كما هو الحال مثلاً في بجاد، موطن أولياء الطريقة الشرقاوية موضوع دراسة ايكلمان ـ فهي ليست ديراً معزولاً في برية قبلية. فعلى سبيل المثال في بجاد التي تشكل مركز سوق رئيسي. ساهم (بعض أفراد نسب الولي) في السوق كتجار وضامنين لسلام السوق. وكانت أسلحة رجال القبائل تحفظ مع رئيس الزاوية أو مع أحد أقاربه لفترة أثناء السوق. وقد عمل أفراد الطريقة الشرقاوية كمرافقين للقوافل. . .

وهذا النوع من الدور السياسي والاقتصادي لمكان مقدس في وسط

(2) John H. R. Davis, Mediterranean People, London, 1977.

قبلي شبه فوضوي مميز جداً وهو يدخل في جوهره.

وبشكل عام ملخص فإن هذه الظاهرة معروفة جداً. ويتمثل إسهام ايكلمان الرئيسي في إضافة حالة دراسية مبحوثة بشكل تفصيلي ومفسرة بحساسية بالغة ومقدمة بصورة جميلة جذابة، تجمع بين الاهتمام الدقيق بالتفصيل المحلي، التي يسميها فترة «السيطرة المرابطية» وتآكل مكانة الأولياء الذي تلا ذلك بسبب المركزية السياسية (إذ لم يعد التوسط في التجارة أو المنازعات مطلوباً، فالدولة تحمي الأولى وتحرّم الأخيرة) وبسبب الحملات المناهضة للأولياء، والدعايات ضد التوسط على يد الحركة الإصلاحية الحديثة.

وقد استوعب السيد إيكلمان أحد جوانب القضية حينما يقول إن «جوهر عقيدة النزعة المرابطية بسيط جداً. فهي تقرر أن العلاقات بين البشر وما فوق الطبيعة (أي الله) إنما تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها العلاقات بين البشر فقط». وكانت المرابطية بالفعل هي شبكة رعاية الله الخاصة. لكنها في الحقيقة كانت تعكس وتُكمل العلاقات البشرية، فلقد كان بعض رجال القبائل يتجنب أن يركع لبعض الرؤساء العلمانيين عن طريق استخدام الرؤساء الروحيين، الذين نظراً لأنهم روحيون فإنه ينبغي أن يكونوا أصحاب سكينة وهدوء ومن ثم لا يمكن أن يكونوا ابتزازيين بشكل كبير. والمرابطية كعلاقة مع الله قُلِّل من قدرها لأن العلاقات بين البشر تغيّرت. ومن المُحزن أن مجتمعاً ربما قد أصبح، بسبب المركزية أكثر اهتماماً بالرعاية الأميرية في حياته اليومية مما كان عليه في الماضي، قد حاول في الوقت نفسه أن يخلّص نفسه من أفكار الرعاية أو الشفاعة في الدين. وهذه الأيام، كما قد أخبر أحد سكان المدينة من إخباريّ ايكلمان: «يقول المذياع بطبيعة الحال إن كل شيء يأتي من الله» ومن ثم «أصبح مريدو الأولياء على معرفة ودراية أكثر من الماضي أنه توجد مفاهيم أخرى في الإسلام ليس للأولياء فيها مكان». وليس هناك تناقض في حقيقة أن الشفاعة أو الرعاية في المجال

الدنيوي قد زادت في الوقت الذي انحسرت وتدهورت في المجال الأخروي. إذ إن الوظائف السياسية لشبكات الشفاعة الدينية الآن قد انتزعتها السياسة.

لكنْ مع ذلك من الممكن أن يكون السيد ايكلمان، مثله مثل أفراد المدرسة التي ينتمي إليها، يبالغون في المدى الذي كان عليه المجال الدنيوي، حتى في الماضي، خالياً من مسألة الشفاعة والرعاية. فهو يرى «أن الصلات الثنائية التعاقدية الشخصية سواء كانت صلات دونية أو فوقية. . . كانت تشكل النظام الاجتماعي المغربي». وربما كانت في الوقت الحاضر كذلك. لكن في الماضي كانت العلاقات الثنائية وغير المتساوية، والتي كان يُرمز لها بأضحية أو بالخضوع من طرف لآخر، فقط واحدة من صنفين من علاقة ممكنة بين الرجال أو المجموعات. وكان النوع الآخر هو القرابة القائمة على المساواة والتي يرمز لها بعلاقة الأخوة المتساوية، سواء في الحاضر أو بين الأخوة أو الأسلاف المزعومين. والآن حينما لم يعد المغرب قبلياً بشكل عام، وفي حين أن الدولة ليست بعد (وربما لن تصير قط) بيروقراطية بشكل عقلاني أو لا شخصاني، فإن الرعاية أو الشفاعة تزدهر بطبيعة الحال، ومن ثم فإن العلاقات الثنائية غير المتماثلة قد تصبح المعيار فعلاً، لكن من الخطر أن نُسقط هذا على الماضي دون مُبررات. وفي الوقت الذي كانت فيه اللامساواة الثنائية هي المعيار في الدين، فإنها أيضاً لم يكن لها احتكار على علاقات البشر الدنيوية أو في هذا العالم.

وهناك اتجاه في التقليل من شأن تأثير الدولة الحديثة (سواء كانت استعمارية أو بعد استعمارية) في بث أو نشر علاقات الشفاعة أو الرعاية على حساب الدول القبلية الانقسامية السابقة، أو على حساب العصبية التي ذكرها ابن خلدون إن أردنا، وهذا من الأخطاء التي تقع فيها المدرسة التي ينتمي إليها ايكلمان وهو خطأ عجيب على مدرسة تفتخر بنفسها على أساس أنها حساسة جداً لمسألة التغير الثقافي، في حين أن الحاضر يشمل أدلة عديدة

على أن التنظيم القبلي الانقسامي كان واقعاً ولم يكن مجرد مصطلح. ووصف ايكلمان لما كان عليه العمل في الماضي وانحسار الولاية الوراثية لا يمكن أن يكون خطأً، لكن مع ذلك فإن دور الولي الوسيط والحكم لا يمكن أن يكون قد أنجز، ما لم تكن هناك مجموعات مستقرة نوعاً وأكثر من ثنائية يمكن للمرء أن يتعامل معها. ويوجد بطبيعة الحال بعض المؤسسات الأخرى، والتي لا تشمل الأولياء بشكل مباشر جداً، مثل المحاكمة بقسَم جماعي أو الثأر أو الضبط العقلاني لاستخدام المراعي، والتي لم تكن ممكنة لو لم تكن مفصلة قرابياً، وفي تجمعات مستقرة كانت واقعاً فعلياً.

ووصف ايكلمان لحالة مرابطية مستقرة، وانحسارها ممتاز. لكن الكتاب يشمل أيضاً مناقشة لما يسمى بالأزمة المرابطية، والتي تمتد تقريباً من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر، حينما نفترض أنها بدأت. ويظهر أن ايكلمان يتأرجح في موقفه في هذا الفكرة. فيقول في الصفحة [20]، ما يظهر أنه يصادق على ذلك، وذلك بأن:

«هذه الفترة (أي فترة الأزمة المرابطية)... مهمة كفترة تكوينية شكلت معظم الأسلوب المغربي الديني والسياسي الشائع ولقرون. وهذا مهم لأن... عكس ذلك الأسلوب هو ما يهمنا...».

وعكس ذلك الأسلوب، أو بالأصح نهايته، الذي يصفه بإعجاب. وبإمكانه هنا أن يخبرنا متى وكيف، وأن يفعل ذلك بشكل جيد جداً. لكن هل بدأ الأسلوب فعلاً «بالأزمة المرابطية»؟ للسيد إيكلمان شكوكه الواضحة، مشيراً إلى «دقة المصادر العلمية العامة عن تلك الفترة » وإلى الدقة المشكوك فيها للافتراضات» (افتراضات الاستمرارية)، وإلى حقيقة أن الباحث الذي اعتمد عليه بشكل كبير عن تلك الفترة ألفرد بَل، لا يقدم تقريبا أي سياق سوسيولجي/اجتماعي، وما إلى ذلك. إضافة إلى ذلك فإن الباحث المذكور يعمل انطلاقاً من تعريف حديث للدين، يفصله عن السياسة، وهذا يتطلب تفسيراً عن كيف ومتى «أفسد» بسبب الاندماج السياسي، وهو أمر مضلّل لو

كان مثل هذا «الفساد» هو المعيار للظروف الأصلية.

ولا يشعر إيكلمان بالراحة من كل هذا، ويظهر أنه حتى يشعر بالسعادة حينما يتحول أو يبتعد عن الاستخدام التاريخي لبحث هذه الفكرة، ويعالجها كمجرد فحص ـ إسقاطي للطريقة التي يرى بها المغاربة المعاصرون والأجيال الحديثة المجتمع. لكن الفكرة برمتها يظهر لي أنها تستحق فحصاً وسبراً أعمق.

ومما لا شك فيه أن المغرب كانت به دويلات قوية في العصور الوسطى، أو أن الأشخاص أصحاب الأسلوب المرابطي من البارزين في أوقات الفتن التي تلت، وأنهم لم يختفوا ولم تتقلص أهميتهم حتى مجيء الحداثة. وما هو موضع شك هو أن فترة متميزة في التاريخ المغربي يمكن أن تفسر مؤسسة لم يثبت بأي شكل أنها مغربية بشكل متميز. فمثلاً، أحد العوامل التي أثيرت في كتاب إيكلمان فيما يتعلق بانحسار الملكية وظهور المرابطيين آنذاك هو أن الملكية كان عليها «وبشكل مستمر أن تتسامح مع (صليبيين) ومع القوى المسيحية في أوروبا الجنوبية. ولقد استغل العثمانيون في الجزائر هذه العواطف». ومن هذا المنطلق، فإنه ينبغي أن تكون المرابطية أضعف في الجزائر الواقعة تحت القبضة العثمانية ـ ، من الأقل تسامحاً بالتعاون مع المشركين. لكن لا يوجد ما يدعم مثل هذا الافتراض، وإنما هناك الكثير من الأدلة التي تعارضه.

وقبل أن نتمكن من تفسير المرابطية عن طريق فترات متميزة من التاريخ المغربي، يجب قبل كل شيء أن تكون مغربية بشكل متميز. وهي ليست متميزة في شمال أفريقيا. فماذا عن بقية العالم الإسلامي؟ ربما تعتمد الإجابة على أي مناطق أخرى نختارها للمقارنة. وما أميل إليه هو النظر لأزمة مناهضة للمرابطية أو عملية تنظيف حينما يكون الأولياء غائبين، بدلاً من البحث عن أزمة مرابطية حينما يكون الأولياء هم البارزون. ربما لا توجد أزمات مرابطية، وإنما أزمات مناهضة للمرابطية فقط. فإن كان الأمر كذلك، فإن إيكلمان لم يهتم فعلاً بهذا السؤال. ويُظهر بحث عبد الله بوجري الذي

له علاقة كبيرة بموضوعات عن جنوب شبه جزيرة العرب، أن الأولياء الوراثيين لعبوا دوراً مشابهاً جداً للدور الذي يلعبونه في شمال أفريقيا وكذلك الحال في دراسات ايوان لويس عن الصومال أو فريدريك بارث عن سوات ـ وهي أبحاث حولها جدل واسع في الأنثروبولوجيا ـ وجميعها لم تذكر. وعند هذه النقطة، من الصعب ألاّ نشك في أن مدرسة تُركّز على المغرب، لكن تعتمد على أفكارها السابقة عن أندونيسيا، وأنّها ربما قد ضُللّت في البحث عن تفسيرات محلية عن شيء جوهري بالمناطق القاحلة في العالم الإسلامي.

فهل توجد مثل هذه المدرسة ؟ من المثير أن السيد ايكلمان ينفي ذلك، وفي الوقت نفسه يستسلم لاحتمال الشك في إمكانية أن تشكل ببساطة مدرسةً. ويظهر أن شيخ هذه الزاوية ليس له من الأمر شيء.. فلقد أصرّ كليفورد غيرتس بهدوء ولكن بهمة على أن يطوّر كل واحد منا شخصياً أسلوب تفكير وتحليل، وإنّ من يقول أنا «لا أنتمي إلى مدرسة كمن يقول: ليس عندي مفاهيم مسبقة» وتشمل هذه المدرسة (إن سُمح لها أن توجد) باحثين متميزين جداً ومن ثم يتوقع منهم إسهامات بارزة. لكن ولهذا السبب بالذات ستؤدي إلى تقدم الأمور لو أن أفكارها المشتركة والمثيرة للجدل حُددت ونوقشت.

وبعض هذه الأفكار المحددة ذات الأهمية جئت على ذكرها. لكن توجد عموماً فكرة تُعد ربما أهمها جميعاً. وهي نوع من الكلام ـ الثقافي. ولقد أصبح الآن من المقبول القول بأن ما يفعله الناس ويحتملونه عموماً «له معنى» عندهم، وأن هذه المعاني تأتي كأجزاء من نسق فضفاض وواسع يرتبط معاً باللغات وبالمؤسسات، وأنه بطريقة أو أخرى، هذه الأنساق يجب أن يُحافظ عليها من طرف تجمعات الناس الذين يشتركون فيها (أو يشتركون فيها جزئياً)، وفي المقابل فإنهم يقدمون إسهامهم في استمرار التجمعات المذكورة. وهذه «الثقافات» تستمر وتتغير معاً عبر الزمن. إضافة إلى ذلك، قد يكون من الضروري أن نفصّل كل ذلك لطلاب السنة الجامعية الأولى،

فقط في حالة أنها لم تقع لهم، وربما أيضاً كان من الضروري التأكيد عليها للسلوكيين، الذين لا ينكرونها ولا ينكرون نقيضها. والأمر إلى هنا جيد.

لكن ما ليس بجيد على الإطلاق هو أن نطلق تصاريح عريضة، أحياناً في شكل نثر أنيق جداً، لا يزيد عن أن يكون توسيعاً لهذه النظرات أو اللمعات الفضفاضة، وربما إضافة بعض التفاصيل، مثل أن تلك المعاني تُستغل اجتماعياً (على سبيل المثال أن يدعي رجل أنه أكثر قداسة منك، مستغلاً الفكرة الثقافية للقداسة لرفع مكانته). والآن، السبب لماذا هذا خطير هو أنه قد يعطي الانطباع، للمتحدث والمستمع معاً، على أن نظرية أو تفسيراً دقيقاً معقولاً قد قُدم، بينما في الحقيقة مثل هذه الكلام ـ الثقافي يميل فقط إلى مجرد الإشارة إلى وجود مشكلة، دونما حل. وكلما أصبح مثل هذا الكلام «فنياً» وأكاديمياً ـ احترافياً، كلما صعب فهمه، وزادت خطورة افتراض الشخص أن السبب في عدم الحصول على تفسير واضح ومحدد إنما يكمن داخل ذلك الكلام وليس عدم وجود مثل ذلك التفسير، أي افتراض أنه موجود لكنه مدفون في الأعماق.

ولا يمكن اتهام ايكلمان بكرم فائق يتعدى على سلفه في دراسة الورع ـ المسلم فهو يلاحظ على سبيل المثال بقوله:

«وتخدم مثل هذه الأساطير كـ «بيانات» من خلالها يتمكن الأفراد ومجموعة أفراد أن يسبغوا الشرعية على الصلات... ولأن المستشرقين والاثنوغرافيين قد افترضوا منذ زمن طويل أن مثل هذه الأساطير لا توجد في العالم الإسلامي، على الأقل خارج إطار الطقوس الإسلامية الرسمية، فإنهم أهملوها كلياً تقريباً».

وكلمة «تقريباً» فقط هي التي تحمي هذه العبارة من أن تكون عبارة لا معنى لها. فمثل هذه الادعاءات التي هي محل مساءلات عن الأصالة لا تعنى «تقريباً» أي شيء، والسيد ايكلمان ليس شخصياً بالبخيل. لكن ما يزعج بشكل جدي هو أنه قد يفترض أن الأصالة قد تكمن في سحابة الكلام

ـ الثقافي مدفوعة فيما تم بحثه بشكل جميل عداه، وبشكل تفصيلي ومقنع، ولكن أيضا وصف أرثوذكسي تام للورع المغربي. وتبرز الخطورة أيضا في أن الاختلافات المثيرة والأصيلة والتي يمكن التجادل فيها (على سبيل المثال عن العلاقات الثنائية غير المتساوية المستمرة ومن ثم المكانة الأسطورية المفترضة للمساواة الانقسامية)، تتداخل مع جدل متميز أقل إثارة عن محاسن نظرية منافسة مفترضة ما، والتي هي مع ذلك موجودة فقط بشكل يثير السؤال، في ظل ذلك الكلام الثقافي المزدوج. وكما يصدق أننا نستغل المعاني الاجتماعية أثناء ما نتحدث نثراً. لكن يجب أن نخرج هذه الفكرة من رؤوسنا وعلى وجه الخصوص ينبغي ألا نفترض أن لدينا نظريات حينما لا نملك غير الأسلوب.

ويُعلّم كن براون الأنثروبولوجيا في مانشستر، ولكن انتماءه الفكري من الصعب تحديده من خلال أبحاثه. وعلى أي حال، لا يحتوي كتابه على تناقضات، وإذا ما خبر أي تعميد دوركايمي في التمثلات الجماعية في اولد ترافورد (Old Trafford)، فيظهر أنه قد احتفظ بها لنفسه. أي بعبارة أخرى، لا يوجد وصم وسمٌ لمدرسة مانشستر الأنثروبولوجية (وحتى لا تختلط بأي مدرسة أخرى لها نفس الاسم).

ومدينة سلا مهمة تاريخياً ليس فقط بسبب سمعة قراصنتها الذين ازدهروا في نفس الوقت، وربما جزئياً لنفس السبب، كما هو الحال في «الأزمة المربوطية» المفترضة. وكانت الاستثناء للتعميم حول الخضوع المطلق للمدن المسلمة للسلطة المركزية. فلقد كان سكان سلا يُشكلون دولة ـ مدينة مزدهرة، وقوية بشكل كافٍ بحيث يمكنها أن تقاتل مع أقوى مجموعة مربوطية في زمانها، الدلائيين. ويخبرنا المقدم كواندرو المؤرخ الفرنسي للقرصان سلا[3] أنه حينما كان هؤلاء القراصنة خاضعين للدولة

(3) R. Coindreau, Les Corsaires de Sale, 1948.

المركزية، فإن القرصنة انحسرت ليس لأنها أخمدت: ولكن لأنها أمّمت. وسوء الإدارة الخالد هذا للصناعات القومية شيء قاتل.

وكتاب براون، لا يشبه كتاب ايكلمان، فهو لا يحتوى على استطرادات في الماضي السحيق فعلاً. وهذا أمر في حد ذاته مهم: فالماضي التاريخي لمدينة سلا كمدينة ـ دولة، أو كمجتمع محلي مستقل لمواطنين، لا يظهر أنه يعيش في الوعي المعاصر، رغم أن أهالي سلا على ما يظهر يثيرهم أسلافهم من قبطانات البحر. وقيمتهم لا يظهر أنها في أن يكونوا غريبي الأطوار أو معارضين. لكن مع ذلك تمتعت سلا خلال الفترة الاستعمارية بسمعة أنها مدينة وطنية نشطة. أساس هذا الموقف قد ذكرناه سابقاً.

ودراسة براون كوصف لحياة المسلمين الحضرية تستحق بتأكيد أن توضع في مصاف أعمال روجر لوتورنو أو أيرا لابيدوس أو مايكل جيلسنان، لكن لسوء الحظ فإن مجهوده كان في محاولة تقديم وصف عام، وهو لم يتبع أياً من موضوعاته إلى حيث يمكن أن يتوصل إلى نتيجة. وهذا لا يعني أننا نقول أن أطروحته تحتاج إلى أطروحة (a thése). ولو كان هناك تخطيط ضمني، لكان إضافة هذا التغير سيؤدي إلى تغير آخر (plus ca change, plus c'avait deja change). والتغيرات التي تصبح أوضح وأكثر ظهوراً في القرن العشرين كانت تعمل فعلاً في القرن التاسع عشر، فمثلاً، شهد القرن التاسع عشر انحسار نموذج الحكومة التي تعتمد على قبائل ذات امتيازات، الذي لاحظه ابن خلدون من زمان. وبدلاً من ذلك النموذج، تم إدخال البيروقراطية التي نمت في أهميتها تحت نوعٍ من المعطف البرجوازي، إلى المدن كمدينة سلا.

وفي الوقت نفسه، السيد براون مقتنع أن الزيادة في التفاوت الاقتصادي قد حدثت، وارتبطت معاً مع عملية المركزية العظيمة (النزعة الأبوية في الحكم Patrimonialism) والتجارة الكمبرودارية (Comprador) ويقتبس عن لوترنو بعض الملاحظات عن مدينة فاس التقليدية، توضح أن الصراع لم يقم

بين الطبقات وإنما بين العشائر أو الجماعات القرابية، أو بدلاً من ذلك «بين معارضات العشائر المتغيرة والآيلة للزوال». ولا يجد براون أيضا أي طبقات بأي معنى حرفي للكلمة داخل سلا: «حتى السبعينات من القرن التاسع عشر يظهر البناء الاجتماعي لسلا حينما يظهر بعض التفاوت النسبي في الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية أو التصنيفات الثقافية».

لم أجد أي دليل على عمل جماعي من طرف مجموعة قرابية فيها بين 1830 إلى 1930. ولم تكن النخبة قادة من أسر ممتدة قوية وإنما تكونت من رجال استطاعوا السيطرة على تماسك أتباعهم بمصالح مشتركة، وليس على أساس صلات قرابية. مجموعة من الأحلاف أو الأتباع تدور حول رجل واحد لا يعد أكثر من الاحتفاظ بفاعلية مجموعته أو على الأكثر الحفاظ على حياتهم.

ويذكر براون أيضا كيف أن الثقافة القومية، مجّدتها النزعة القومية، هي بالفعل عبارة عن ثقافة حضرية قديمة، لكن يلاحظ أن انتشار وانتصار الثقافة الحضرية والتوحيد القومي الذي استهدفته قد تم تحقيقه إلى حدٍّ كبير في المغرب.

وبينما ينصب وصفه العام لمدينة، إلا أن الموضوعات الفردية التي يتعامل معها كان يمكن التوسع فيها، ونظن أنه سيقوم بذلك، ربما فيما يرتبط مع بحثه الأحدث عن أجزاء أخرى من شمال أفريقيا. فمن الواضح أن سكان سلا والشراقوة (أي أتباع الطريقة الشرقاوية) ينتمون إلى نفس العالم: حيث تشيع الشفاعة والارتباطات المائعة، وإن كان يظهر أن الذرية المقدسة المسيطرة في بوجاد لها عاصمة أكثر قداسة ومن ثم أكثر استمرارية في الزمن. ويظهر أن النزعة الإصلاحية قد ضربت سلا بشكل أسرع ـ ومن غير المستغرب ـ وكان لها توقعات محددة في القرن التاسع عشر. ويظهر، من ناحية أخرى أن البحث المميز له مستقبل أفضل في سلا. لكن، وحتى لا تقلل من شأن استمرارية الأشكال الاجتماعية بين مناطق براون ومناطق

ايكلمان، فحينما تقابل سكان سلا في احتجاج عام 1930 السياسي وقد بدءوا الحركة نحو كل من القومية وتطهير الإسلام من الانثروبولوجيا، فإنهم فعلوا ذلك في الزاوية المحلية لواحد من شيوخ الطرق الدينية.

الفصل الثاني عشر

حكام ورجال قبائل

يظهر أن كلاً من **دانزغر** في كتابه «عبد القادر» **ودن** في كتابه «مقاومة في الصحراء»[1] قد تأثرا بفكرة وجود بعض أنواع الاستمرارية بين القومية الحديثة المناهضة للاستعمار والمقاومة التي واجهها المستعمرون سابقاً أثناء فترة صعود الإمبريالية الأوروبية. وكل واحد منهما يتعامل مع التوسع الفرنسي في شمال أفريقيا. فيعالج دانزغر موضوع الأمير عبد القادر الذي قاد المقاومة ضد الفرنسيين في العقدين الأولين من هذا القرن في الجزائر - رغم أن دانزغر لأسباب يركز على الفترة فيما بين 1830 - 1839، ويعطي بقية الفترة ملخصاً مختصراً آخر الدراسة. وعلى النقيض نجد أن روس دن يتعامل مع أقصى الجنوب الشرقي في المغرب، وهي أرض صحراوية وواحات واقعة بين الصحراء الكبرى

(1) Raphael Danziger, *Abd-al - Qadir and the Algerians. Resistance to the French and Internal Consolidations*, New York and London 1977.and Ross E. Dunn, *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism 1881 - 1912*, illustrated by Jean Dunn, Wisconsin, 1977 . أنظر ايضاً، Edmund Burke III, *Preclude to Protectrorate in Morocco*, Chicago and London, 1976.

وجبال الأطلس والحدود الجزائرية المتقلبة، أثناء الجزء الأخير من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى في القرن العشرين. وموضوعهما متقابل تقريباً: فدانزغر يتعامل فوق كل شيء مع شخصية واحدة، مع محاولاته في بناء دولة. أما دن فإنه يتعامل مع منطقة محكومة نوعاً ما حيث لم تقم دولة، بالمعنى القوي للكلمة خلال الفترة التي يدرسها. وبطله أو موضوعه ليس رجلاً أو شخصية ما وإنما نظام قبلي. وينتمي كتاب دانزغر كلياً إلى موضة الدراسات الأكاديمية لبناء الدولة أو الأمة. ولقد نُظر إلى جزائر ثلاثينيات القرن التاسع عشر للبحث عن جذور أو أسس هذا البناء. بينما نجد أن اهتمام روس دن في المقاومة ليس فقط ضد الاستعمار وإنما أيضا ضد الحكام غير الأوربيين، والفروق الدقيقة التي يقدمها في هذه المجموعة من الأسئلة يمكن ربما أن تلخّص على أحسن صورة في كلماته:

«في سياق أفريقيا السوداء كان رانغر وغيره يناقشون وبشكل مقنع وجود صلات جوهرية بين مقاومة القرن التاسع عشر والحركة القومية الحديثة... فالتوحيد القومي المهلهل والبطيء... الذي تلا العقود المتحمسة للقومية الجماهيرية أدى إلى بلورة الأدوات المؤسسية والاستراتيجيات السياسية أيضا التي عن طريقها تمكن الناس من القبض على أول الطريق المؤدي إلى الجنة أو الوعي القومي بجهد» وهكذا، فإنه في الوقت الذي كان دانزغر يبحث عن ممهد للبناء القومي أو بناء الدولة، كان دن يبحث عن مُمهدات للمقاومة المسلحة، سواء كانت مقاومة الحكام الأجانب أو المحليين. وربما كانت رومانسية الاستقلال المحلي أكثر أصالة من رومانسية الاستقلال القومي ـ أو ربما ينبغي علينا أن نقول إن العجلة قد دارت دورة كاملة. فالتعاطف مع المجتمع المحلي في مقاومته للسلطة أو القوة المركزية كان أيضا مميزاً للبعض على الأقل بين الإداريين الاستعماريين، وألحق بهم تهمة استخدام سياسة فرّق تسد. أما بخصوص واحة تفلالت والصحراء المحيطة بها، التي كان لها مجرد أهمية تجارية ورمزية في الفترة التي درسها دن، فإنها الآن

ذات أهمية استراتيجية عظمى في الصراع على الموارد الصحراوية. ولم تعد قبضة العاهل المغربي عليها ضعيفة ويتولى أمرها خلفاء ضعاف ومجالس بلدية، ولا يمكننا أن نتخيل أن إمكانيات الاستقلال المحلي جيدة أو قوية. وأُخبرت من طرف زائر أن الجماهير المحلية تُظهر وبرغبتها تمسكها بلباس المغرب القومي من البلوجينز (البنطال الأمريكي الأزرق) ويتجنبون بشكل دقيق العمائم السوداء التي أصبحت رمزاً للبوليساريو.

ويكتب دانزغر كمؤرّخ، ووصفه للبناء الاجتماعي الجزائري ومؤسساته مقنعة وأحياناً مضلّلة. ومثله مثل روس دن، يعتمد كثيراً على المصادر الفرنسية، وإن كان دن يكمل ذلك بمقابلات واسعة ميدانياً. ويوصف دانزغر عموماً كمستشار للشؤون الشرق أوسطية يعمل الآن في معهد في حيفا: ولو كانت له هذه الصلات المؤسسية أثناء قيامه ببحثه الذي قام به لهذا الكتاب، لما تمكن من زيارة الجزائر، والذي كان قد يساعد كعذر على عدم إحساسه بالثقافة الجزائرية. وهو وإن لم يعدم التعاطف مع موضوعه ـ بل على العكس من ذلك تماماً ـ لكن وصفه للمؤسسات ليس له نبرة الصدق. ففي الصفحة «6» يخبرنا أن كافة السكان الريفيين كانوا يصنّفون إلى قبليين، بينما في الصفحة السابقة لها أن المقصود بالسكان في صيغة الجمع هم البربر. ولقد وقع كل من الاستخدامين دون شك، لكن أن نمرّر هذا التضارب دون تعليق يعنى أننا نتجاهل الدليل على شيء مهم ـ ونقصد أن الإثنية أو لغة مجموعة قبلية ليس مهمًا للحكام في ذلك الوقت ولا يتطلب مسمى منظّماً. وقيل لنا إن «الجبال. . . التي يعيش فيها البربر في عزلة تقريباً»، ولقد أخبرنا بشكل أدق، في فقرات سابقة قليلة، عن صلات تجارية وعمل متكررة، وفي الحقيقة كانت توجد على سبيل المثال، جالية قبايلية في الجزائر، وارتبط الاستقلال السياسي في سفوح الجبال مع الاستمرارية الاقتصادية / الثقافية / الدينية، وهي خليط مهم جداً لفهم المجتمع القبلي الشمال أفريقي.

والوصف المقدم للتنظيم القبلي في الصفحة «7» غير موفق أو لبق،

ففي حالة القبائل الانقسامية، فإنه مما ليس له معنى الحديث عن «الفرق الواسع» في الحجم، طالما أنه قسم من قبيلة (أو جزء منها في المصطلح الفرنسي) يُعد قبيلة بكل ما تحمله الكلمة، كما هو الحال في القبيلة جميعها. وأقصى ما يمكن قوله هو أن السقف النسبي يتم الوصول إليه بشكل أسرع في بعض الحالات عن غيرها، لكن غيابه لا يعني عدم التعاون، أكثر من أن يعني حضوره وجود وحدة فعّالة. وعليه فإنه ليس من الواضح ماذا يمكن أن يُقصد به بالقول إنه «عموماً كانت العشيرة هي الوحدة الاجتماعية الأساس، بينما الجزء من القبيلة والقبيلة تحقق الوظائف السياسية». والنقطة هنا هي أنه لا يوجد مصطلح محلي/ أهلي، يحدد مستوى واحداً من السلّم الانقسامي، يمكن أن يكون مساوياً لمصطلح «عشيرة» في الجملة السابقة، وفي الحقيقة، قامت الوحدات عند كل مستوى وكل حجم بإنجاز وظائف سياسية، مثلاً الدفاع عن الذات. وليس صحيحاً أن لشيخ العشيرة سلطة مطلقة على أفراد العشيرة، فلبعض قبائل شمال أفريقيا، وليس الكل، «رجالات كبار» وسلطتهم نادراً ما تكون مطلقة في الحقيقة والنظرية.

ومما يدور حوله الجدل ما إذا كان الأعضاء البارزون في كل قبيلة... يمكن أن يُعتبروا بحق ينتمون إلى النبالة فيها... بمعنى طبقة وراثية... وربما كان المؤلف أقرب إلى الحقيقة حينما يقول أن «النبالة الزوجية (بالمصاهرة) كانت المستفيد الرئيس في النظام التركي» أي إن الأعضاء القياديين من محصلي الضرائب، هي القبائل المعفية جزئيا من الضرائب. وطالما بقي أمثال هؤلاء الرجال أعضاء في وحداتهم القبلية، ممن يشاركونهم عموماً في الأسلاف (مفترضين أو فعليين)، وتُعزى مناصبهم إلى قواعدهم في هذا النظام المحدد قرابياً، الذي كان فيه استخدام الأسلحة شائعاً منتشراً وليس محدداً، فإنه من المضلّل دمجهم في شكل نبالة زوجية (بالمصاهرة) تُعرّف نفسها على أساس الحسب والنسب المتميز. فعندما وصل الفرنسيون

بحثوا بطبيعة الحال عن شرف النسب العسكري (النبالة العسكرية)، وتبعوا علامات مضلّلة للوصول إلى ذلك، ويظهر أن دانزغر قد ربط نفسه بهذا التصور. فلقد تحدث حتى توكفيل قليلاً في هذا الموضوع، رغم أن دانزغر لسوء الحظ لا يذكر رسائله الواعية جداً. وهناك سخرية مريرة في كل هذا: أولها أن الذين بدءوا هذه المطاردة أو هذا القنص كانوا يبحثون عن ثقافة لم تلطّخ أو تلوّن بمبدأ المساواة الذي كرهوه في وطنهم فرنسا (ولقد كان الجنرال دوماس، مستشار عبد القادر، صادقاً واضحاً في هذا الأمر): في وقتنا، الصيد يتزعمه مؤرخون ماركسيون مصمّمون على الوصول إلى «أسلوب إنتاج إقطاعي». ولقد كان واحداً من إنجازات روبرت مونتاي، في دراسته المشهورة لزعماء جبال الأطلس الكبير الغربية المغربية[2]، في تأسيس الفروقات الحاسمة بوضوح بين هذا الشكل من القيادة والإقطاع ـ على الرغم من القلاع المقامة على قمة صخرية ولها فتحات لإطلاق النيران (المدفعية). فالقبائل لم تكن على الإطلاق ذات نزعة مساواتية كما قد يقترح النموذج الانقسامي الصافي، فالتداخل الذي يفرضه الفعل المركزي يدفع إلى اللامساواة عن طريق خلق الحاجة إلى وجود وسطاء إداريين، يظهرون أو يبرزون من صفوة رجالات القبيلة الكبار، لكن مثل هذه المجموعة لا ينبغي أن تساوى بالغربة الإقطاعية.

وليس صحيحاً أن «كل الجزائريين الأقحاح (باستثناء اليهود) يعتبرون أنفسهم مسلمين سنيين على المذهب المالكي». فالأقلية الأباضية ـ الخوارجية مهمة اجتماعياً وتاريخياً، ويقدمون من واحتهم «المزاب» سنوياً جزية للجزائر (تشمل ثمانية عبيد عن كل عام) ولذا فإنهم كانوا جزءاً لا يتجزأ من جزائر ما قبل 1830 مثلهم مثل غيرهم. كذلك ليس صحيحاً القول بأن «طالما أن العرب هم الذين جاءوا بالإسلام إلى شمال أفريقيا وأدخلوا البربر الإسلام،

(2) Robert Montagne, *Les Berbéres et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1931.

فإنه ليس بالمستغرب أن يبقى خلَفَهم المسلمون الأكثر تمسكاً بالدين من البربر» فهذا الأمر وإن بدا منطقياً، لكن مع ذلك فإن العكس على ما يظهر هو الصحيح. فعلى طول مناطق كبيرة تمتد من صحراء مصر الغربية إلى موريتانيا الحديثة، نجد تقسيم عمل قبلي عجيب، نجد فيه رجال القبائل العربية هم رجال السيف، بينما القبائل المنحدرة من البربر والمتحدثة بالبربرية هم المختصون في الأمور الدينية (وهذا عملياً لا يعني أنهم توقفوا أو امتنعوا عن القتال، لكن رجالات القلم فقط عادة ما يكونون من صفوفهم). ولرجال المغرب شهرة كبيرة للحكمة الدينية، مثلاً، بين بدو ليبيا. وبإمكاننا تخمين الأسباب التي أحدثت هذا الحال من الأحوال. وأحد الحقائق الواضحة لهذا: أن أكثرية أولئك الذين في شمال أفريقيا والذين بإمكانهم الادعاء بنسب عربي أصيل كلياً، يجب أن يكون أسلافهم من بني هلال الذين غزوا المغرب في القرن الحادي عشر، وذلك الغزو لم يكن جهاداً على الإطلاق، وإنما كان هجرة بدو، مشهورين بجهلهم بالدين من موطنهم في الجزيرة العربية، بعد أن دُفعوا في طريق هجرتهم من طرف حكومات مترددة (مثل الفاطميين) والتي كانت تتطلع للتخلص منهم أو تم استيرادهم (بعد أن هُزموا) للقيام بخدمات لحكومات محلية (كما جرى في المغرب). وفي نفس الوقت، من المعقول افتراض أن الذرية المقدسة كانت موجودة بين البربر قبل الإسلام، وأن براعتهم الدينية الفائقة انتقلت من أب إلى ابن، وأخذت مظهراً إسلامياً. ولذا، وبشكل عجيب، فإن الذين ارتدوا وليس الجماعة الإثنية التي أدت إلى الارتداد هم من أصبحوا يقدمون المتخصصين في الشؤون الدينية[3].

---

(3) لكن مع ذلك، في مناطق أخرى مثل جنوب تونس وربما في المناطق المجاورة، حيث المتحدثين بالبربرية لهم بعض الارتباط بتهمة الهرطقة الخوارجية، وربما تزامنت عملية التعريب مع فرض الأرثوذكسية الدينية. انظر على سبيل المثال:

Michael Brett, "Ibn Khaldun and the Arabisation of North Africa" in the *Maghreb Review*. vol 4, no. 1, (Jan - Feb. 1979).

والصحيح هو أن رجال البلدات الصغيرة يرون أنفسهم مسلمين بشكل أفضل من سكان الريف. لكن هذا ليس له كبير علاقة بما إذا كانوا من أصول عربية أو بربرية. وفي كل حالة، هناك تأكيد على القيم الحضرية والعلمية وازدراء متلازم لمسألة الإيمان بالأولياء وأضرحتهم الريفية منطوٍ على مفارقة تاريخية حينما يطبق على جزائر عهد الأمير عبد القادر، كما تصدق على المادة التي جمعها دانزغر بشكل واضح. فمثلاً، بحسب دليله، على الأقل في الريف ـ وكانت الجزائر غير متحضرة جداً ـ لم يكن هناك ببساطة أي أساس مؤسسي لأي إسلام سوى إسلام الأولياء: «فمما لا جدال فيه أن التعليم في الريف كان وبشكل مطلق على أيدي الصلحاء ومريديهم».

ومرة أخرى، إنه من المستغرب نوعا ما القول بأن «الترك قد تمكنوا من التوصل إلى حل مبتكر لمشكلة تحصيل الضرائب. . . فاختاروا قبائل عربية قوية لجمع الضرائب لحسابهم من قبائل أخرى. . . وفي المقابل استلموا أفضل الأراضي وإعفاءً ضريبياً جزئياً. . .» ربما كان من الممكن إعطاء الترك شرف اختراع العجلة، لكن لا يمكن الادعاء بتوصلهم إلى حل مبتكر، إذ ببساطة كان هذه هو نوع تشكيل الدولة في شمال أفريقيا تقليدياً وعرفياً، وهو أمر موثق بشكل جيد في العصر الوسيط عند ابن خلدون. وما اخترعه الترك كان العكس تماماً: فقلد أبدعوا نظاماً حيوياً، استغنى، على الأقل في القمة، عن النخبة القبلية، مؤمناً أفراده عن طريق الشراء والإعلان العمومي (عن طريق المنادين المتجولين في تركيا) وعن طريق استقطاب أو حتى إكراه البعض وتدريبهم بشكل منظم، وبذلك امتلاك وسيلة لخلق روح جماعية ليست قبلية. وبذلك فإنهم تجنبوا التورط في معضلة مرة، كانت تشكل عند ابن خلدون، الشرط الإنساني ـ أي الاختيار بين النزعة القبلية والتفسخ الاجتماعي. ولقد ظهر الترك من آسيا الوسطى تقريباً لتكذيب ابن خلدون وليُروا سكان شمال أفريقيا (وغيرهم) بأنه بإمكان الدولة أن يكون لها قاعدة غير القاعدة القبلية، وأنهم أيضا، يستخدمون وسيلة أو أداة القبيلة على

مستويات إدارية دنيا ليس بالأمر المدهش، لكن لا يمكن على الإطلاق إعطاؤهم شرف أنهم قد وجدوا هذا الحل. على النقيض، لقد كانوا هم من أحالوه إلى مستويات أدنى، وليس العكس.

كذلك نجد أن دانزغر يتحدث كما لو كان الأمير عبد القادر، لو كان له الخيار، يقدر على إلغاء النظام القبلي. فماذا تبقى غير ذلك، وكيف يُعقل أن ينتزع من جذوره في تلك المرحلة، وما هي الوسائل التي كانت متاحة له؟ كذلك بحسب ما أرى، بالغ في تقدير دور الأمير عبد القادر في وعي الجماهير الجزائرية. وحركة بن باديس الحضرية والإصلاحية في هذا القرن (والتي لا يأتي دانزغر على ذكرها) أكثر أهمية في تشكيل صورة الذات القومية الجزائرية، بحسب ما أرى، من العالم القبلي والمربوطي الذي مثّله الأمير عبد القادر.

وأخطاء التأكيد المختلفة تحول بين المؤلف وقيام تقييم معقول للأمير عبد القادر فهو يرفض عن حق التفسيرات الماركسية («. . . هدم الأسس الإقطاعية في الجزائر») والتي هي عبارة عن حالات بسيطة من الاستنتاجات اليسارية، وكان صبوراً جداً مع الجدل حول المسألة التي لم تكن موضع سؤال ـ هل كان وطنياً أم رجل دين ؟ وما توصل إليه صحيح بدرجة كافية ـ فلقد كان الأمير عبد القادر قائد مقاومة إسلامية برجماتي (أو عملي) وباني دولة ـ لكن هل هذه العبارة تعني الكثير (شيء) ؟ فلقد كان بالفعل مسلماً: ولو لم يكن برجماتياً لما تمكّن من البقاء على قيد الحياة، فلقد قاتل الفرنسيين لبعض الوقت، وقام ببناء دولة، دولة ما. والسؤال ـ من أي نوع وكيف ؟

وهنا علينا أن نُشيد بالسيد دانزغر وإمكانياته، وهي إمكانيات معتبرة، بغض النظر، على القائمة التي أتينا على ذكرها من التفسيرات الاعتراضية أو الافتراضات التي انطلق منها. فعمله التاريخي دقيق وتفصيلي وغني ومقروء (أي سهل القراءة) ومنظم ويمكننا من الوصول إلى توثيق نتائجنا، لو كنا غير

راضين عن نتائجه. ويظهر لي أنه من الواضح جداً ـ من دليل الكتاب الداخلي ـ ما الذي حدث في حالة الأمير عبد القادر. فلقد حطم الفرنسيون الهيكل العظمى التركي الذي فُرض على المجتمع الجزائري، والذي لم يكونوا في موقف، قادر في البداية على استبداله. وفي ظل الفراغ الناتج ارتدت الجزائر بسرعة إلى تقاليدها، أي إلى الحالة الخلدونية، والقبائل قاومت بقوة، لكن القيادة القبلية العليا الوحيدة الممكنة كانت عبارة عن نبالة مظهر قدمها الصلحاء الدينيون (المرابطون). وكان العديد من هؤلاء الأولياء أو الصلحاء موجودين وتم اختيار أحدهم. ويجب أن تكون حادثة تاريخية، ناتجة عن تداخل مؤامرة مغربية وفرنسية وقبلية ومن حسن حظ الحرب أن يقع الاختيار على واحد منهم. وبطبيعة الحال فإنه آستخدم كرمز تيوقراطي (ديني)، إذ لم تكن هناك لغة سياسية أخرى موجودة أو متاحة. وكانت دولته تقوم على الدعم القبلي والقبائل ذات الامتيازات ولذا كانت هشة: ففي حالة العداوة يمكن لأكثر مناصريه قرباً أن يرتدوا عليه، كما أظهر دانزغر. ورغم أن دانزغر يقتبس عن بيسه شينار، إلا أنه على ما يظهر يتجاهل نتيجة الباحثة الإسرائيلية في دراستها المقارنة بين الأمير عبد القادر وعبد الكريم الخطابي، رغم أنه في الحقيقة كان يتعامل مع مادة قبلية، فلقد كان عبد الكريم باني دولة حقيقي ومصلح ديني، وأظهر بشكل مزدوج هاتين الصفتين المميزة للوطنية المغربية المبكرة. وكان الأمير عبد القادر فريداً من نوعه، فلقد كان ينتمي وبشكل تام لعالم القبائل والصلحاء، ولقد استخدم الأدوات السياسية التقليدية بالطريقة القديمة. ولقد انتمت الدولة التي بناها لعالم الدويلات المغربية الوسيطية، وليس لعالم محمد علي. ولقد جمع دانزغر وبشكل رائع الحقائق الموثقة لهذه النتيجة.

وأكثر الحقائق إثارة في هذا المجلد، في رأيي، موجود على صفحة «139». لقد توصل عام 1837 كل من المارشال بيغو والأمير عبد القادر إلى اتفاق، على الأقل لتلك الفترة فلقد باع بيغو الأمير عبد القادر أسلحة مختلفة

واستلم منه مبالغ معتبرة، نصفها خصصها لبناء طرق في منطقة دُردُغن، لصالح منصبه كعضو محافظ في المجلس الفرنسي الحاكم. وهكذا فإن الإمبريالية لا تثيرها دائما الحاجة للاحتكار الرأسمالي. فالرأسمالية الاحتكارية، وفي رأيي أي نزعة أخرى، لم تكن واضحة جلية في دُردُغن أربعينيات القرن التاسع عشر .ويظهر أن بعض الإمبرياليات أقرب إلى سياسة كلشميرل (Clochemerle). وكانت تجبى الضرائب أو الهبات من رجال القبائل الجزائريين عن طريق أميرهم لفائدة فلاحي دُردُغن، والتي تمر عبر أيدي سيدهم. وبحسب ما أتخيل فإن بيغو كان سيعني الكثير ليوليوس قيصر أكثر مما سيعني لسيسل رودس.

وحيثما ينظر دانزغر للمؤسسات كمجرد وسيلة لقصّ حكاية سياسية وتفسير إنجاز رجل واحد، فإن الشخصيات الحقيقية الفاعلة بالنسبة لروس دن هي الجاليات أو المجتمعات المحلية. وفي الجنوب الشرقي للمغرب هناك مجتمعات محلية مختلفة، رعوية ومستقرة، متحدثة بالعربية وبالبربرية، بيضاء وسوداء، مسلمة ويهودية، مقدسة وعلمانية. ولكن وسط هذا الخليط المعقد، والذي لم يُدرس دراسة معقمة بعد (وقد يكون مع الأسف الوقت متأخر جداً لذلك) نجد أن نوعين من المجتمعات المحلية لها أهمية خاصة: البدو وسكان الواحات. وبالنسبة لي على الأقل، أكثر أجزاء كتاب دن أهمية هو وصفه للتنظيم الاجتماعي لهذين النوعين من المجتمعات المحلية.

وينبغي أن يُقرأ كتاب دانزغر للحكاية التي يسعى لروايتها، والخلفية المؤسسية يجب أن تُقبل كجزء من الصفقة، وهي وإن كانت ناقصة أو معطوبة، إلا أنها لا تضر بمزايا القصة. أما حالة دن فهي على العكس: فهي تفتقد الحامل الشخصي، إن كان بالإمكان قول ذلك، فالجزء السردي من كتابه لا يستحوذ على الخيال بشكل كافٍ في ذاته، وقد يكون موضع اهتمام المختصين بشكل أساسي. وفقط في مناقشته للشخصيات العاملة، أي المجتمعات المحلية في الصحراء والواحة، يستحق جذب اهتمام جمهور

عريض. وخيوط الحكاية السياسية والعسكرية والأيكولوجية والتجارية مترابطة بشكل معقد، وهي مفكّكة جداً عند دن. فلقد كان على ضابط فرنسي أن يدرس ليس فقط الخريطة المحلية والأثنوغرافيا المحلية، وإنما كان عليه أن يدرس أيضا العلاقة بين وزارة الحربية والولاءات المتحولة في المجلس النيابي الفرنسي، وكان على البربر أن يفكروا في حالة محصول التمر وتوزيع قطعانهم وكذلك أن يفكروا في المدفعية الفرنسية، ويعتمد السرد على بحث دقيق وهو مهم للغاية، لكنه بحسب ما أرى أحد مساوىء الأنظمة التي ليس لها زعامة، وهي، طالما بقيت كذلك فإنها لا تولّد قيادات عامة ومن ثم لا توّلد أبطال ملاحمها. وفي خاتمته بخصوص «أنماط المقاومة والقيادة» يلاحظ دن التالي:

«كانت المقاومة عنيدة، لكنها كانت أيضا متشنّجة وغير منتظمة. . . ولا يوجد دليل على أن حركة فدائية ذات استراتيجية وقيادة عامة توجد على أي مستوى. إضافة إلى كل ذلك، الرجال الذين لعبوا أدواراً في الحملات الصغيرة كانوا مندفعين ليس فقط بالرغبة في الدفاع عن أراضيهم ضد احتلال أجنبي، وإنما أيضاً كانت تدفعهم رغبات دنيوية في الحصول على قطعان وأجهزة وأسلحة. . .».

ففي مجتمع تعد عملية الغزو فيه مؤسسة معتبرة، فإن هذه الرغبات «الدنيوية» قد تشكل تفسيراً كافياً. وإذا كان ذلك، فإن هذا يقدم سبباً كافياً للشك في الفكرة التي تشكل نقطة الانطلاق عند مؤلفينا ـ أي، البحث عن استمرارية بين المقاومة «البدائية» والمقاومة الوطنية أو القومية.

وإذا كانت قضية عائلة فردية ما ستجذب اهتمام القارئ، فإنها بالتأكيد ستكون عشيرة أوفقير. فمحمد أوفقير هذا كان يملك 5000 شجرة نخيل في واحدةٍ من الواحات الصغيرة المتحدثة بالبربرية والتي تقع وسط رعاة عرب، وعدد نخيله يشكل حوالي واحد على اثني عشر من مجموع كل أشجار النخيل في الواحة، وبالإضافة إلى 4000 شجرة أخرى في أماكن أخرى، ربما

جعلته أغنى رجل من نبلاء الواحة الخمسة والثمانين نبيلاً. وكانت الواحة تتبادل التمور مقابل الصوف وكان يعتمد ثراء الأسرة على التجارة في الجلابات الصوفية.

وفي عام 1900، استثار محمد أوفقير، اهتمام المارشال ليوتي (Marechall Lyautey)، واستطاع بمساعدته أن يصبح مستبد أو زعيم الواحة. ولقد كان أبناؤه المفرنسون هم من عملوا بنجاح في الجيوش الفرنسية وبعدها المغربية وهي التي أدت به في النهاية ليصبح وزيراً للداخلية المغربية، والتي بصفته هذه اشترك شخصياً في اغتيال المهدي بن بركة في باريس، ليقضي نحبه بشكل دموي في عام 1972 حينما اشترك في واحد من الانقلابات الفاشلة ضد الملك. ولا يزال أقاربه العديدون في عين الشعر، وإن جرد الآن من أحد أبناء عمومته في المحكمة، يعملون في الغالب في تجارة الجلابيات، ولهم سوق سياحي جيد هذه الأيام. وكما يقولون في لانكشير، من جلابية إلى جلابية لأجيال ثلاثة. وكل ما نأمله هو أن تجد عائلة اوفقير مؤرخاً مناسباً، فالصفحات الثلاث التي خصصها روس دن لهم تشكل بداية جيدة.

ويختم د. دن أيضاً بقوله:

«عن طريق «المرابطية» قامت مثل هذه المقاومة... مقاومة على المستوى الإقليمي والمحلي... واعتمدت على قيادة الأولياء. فهم كانوا الأفراد الوحيدين في مجتمع ريفي، بالإضافة إلى بعض القادة الكارزميين القبليين غير الاعتياديين، من كان لهم دور كوسطاء ودلاّلين... وهو دور مناسب لهم للقيام بمهمة تنظيم فعل قبلي جماعي».

والنتيجة العامة هي أن المقاومة كانت مستمرة وإن كانت مجزئة، يقودها أولياء محليون وليس قادة قادرون على تنظيم أعدادٍ كبيرة من السكان وإقامة دولة مركزية. ويتأمل دن في سبب عدم قيام جهاد حقيقي أو يبرز أمير حقيقي في الجنوب الشرقي. ويعلّق على أن مفهوم الجهاد يشمل ليس فقط

الحرب ضد الكفار، ولكن أيضا الحاجة إلى تحويل الجماعة أو الجالية لتطبّق الشريعة الإسلامية. أليس هذا يشمل المؤشر أو الدليل على الجواب ؟ ففكرة الإصلاح التطهري تفترض سلفاً دولة مركزية، بها قُضاة يعرفون وبشكل كافٍ الشريعة، وأن يكون هناك جهاز دولة لفرض ذلك. إلا أن مجتمع الجنوب الشرقي، كما تقدمه مادة روس دن الميدانية، لا يقدم أي أساس لمثل هذا البناء.

وقد نضيف، كنتيجة لذلك، أن الفرق بين المقاومة المهلهلة في الجنوب الشرقي المغربي فيما بين 1881 و1922 وبين ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر الخاص بالأمير عبد القادر ليس عظيماً على عكس حجم الاعتبارات المفترضة. وكان الأمير عبد القادر يمثل الدولة المغاربية التقليدية، كما هي حالة بدو الجنوب الشرقي المغربي تمثل المعارضة التقليدية: والاثنان مبنيان من عناصر متشابهة. فالحالة الأولى تعتمد على قبائل لها امتيازات وقائد من الصلحاء، والثانية تعتمد على قبائل متنافسة بشكل متساوٍ وعلى توسط الصلحاء. وهما قد يتداخلان أحدهما في الآخر، فالوسطاء موجودون في الدولة، والقادة معترف بهم معيارياً حتى من طرف القبائل المعارضة. فحضور أو غياب البلدات الصغيرة يظهر أنه حاسم، والتركيز البشري الذي يسمى بلدة يتطلب معاً حكومة فعّالة وحكّاماً فعّالين، وإن كانوا معرّضين للانتقاد، من أجل بناء بلدة إن لم يكن لهم واحدة.

ونتائج روس دن عن التنظيم الاجتماعي للرعاة معيارية وصحيحة بحسب ما أعرف:

«وكان جنوب شرق المغرب منطقة حيث كان التنظيم السياسي دون زعامة وانقسامياً. وكان عموماً يشبه بشكل كبير الشكل الموجود في بقية أفريقيا الريفية. . . . والمجتمعات الأخرى التي تسمى عموماً بالانقسامية».

ويصف دن على وجه الخصوص مجموعتين قبليتين، إحداهما متحدثة بالعربية والأخرى بالبربرية، وكانتا مجموعتين بارزتين في المنطقة: مجموعة

الدوي ماني ومجموعة آيت عطا. وكان بإمكانه أن يضيف أن آيت عطا يجب أن تعد النموذج الكلاسيكي للتنظيم الانقسامي. وكانتا تحتلان مساحة شاسعة تمتد من الصحراء العربية الكبرى إلى السهوب الشمالية لجبال الأطلس. وحقوقهم في المراعي، بالإضافة إلى ذلك حقوقهم التفضيلية في العرائس تتبع خطوط النسب العشائري، وانتشار الجيوب العشائرية على طول حدود مختلفة ساعد في التأكيد على الأقل على بعض التلاحم، رغم كبر الأعداد والانتشار وافتقاد وجود سلم هرمي دائم، أو آلية حكومية. فحق الإنسان في الوصول إلى أنواع مختلفة من المراعي ـ على طرف الصحراء أو على ارتفاع 3000 متر في جبال الأطلس ـ تقدم له ضمانات ضد التبدلات المناخية ودافع حتى يكون منتبهاً للحفاظ على الصلات العشائرية أو القرابية. وبذلك تم إنجاز الكثير دون الحاجة إلى المركزية، أو يتحدث دن وبشكل عادل عن إمبريالية لمجموعة آيت عطا.

ولا يختلف وصف دن لهم عما أورده غيره من المؤلفين. لكن ما هو مثير، مع ذلك، هو مسألة تنظيم الواحات، وعلى وجه الخصوص، الواحات العظيمة في التفاليت وفيقيق (Figuig). والنتيجة الرئيسية التي توصل إليها عنهم، أنهم يشبهون بشكل قوي الرعاة في عدم وجود زعامة بينهم، سوى أنهم لا يستطيعون التوحد أو الاجتماع في وحدات كبيرة تطال الواحة برمتها، ولهذا فإنهم دون رئيس أكثر من غيرهم:

«والتفاليت كانت واحة كبيرة جداً... وهي تجمّع بلا زعامة على الإطلاق... ورغم أنهم في وجه عنف آيت عطا لسنوات طويلة إلا أنهم لم يقوموا بإعداد جبهة متحدة لمواجهة ذلك» والانتخاب الداخلي للقادة كان يظهر كما لو أنه في هذه الواحة يشبه ما عليه الحال بين الرعاة: أي عن طريق دوران منصب الرئيس/ الزعيم بين العشائر، بحيث أن إحدى العشائر تقدم المتقدم لمنصب الزعامة ،بينما الرجال من بقية العشائر الأخرى هم الذين يقومون بعملية الانتخاب، ويختتم دن بما يلي:

«وتكاد التفاليت أن تخلو من وجود حكومة لولا وجود خليفة السلطان». لكنه لم يكن قوياً جداً: «فخليفة التفاليت لم يكن قط حاكماً حقيقياً. . . فلقد كان تحت إمرته مجموعة صغيرة من الجنود. . . ويجمع الزكاة ممن يرغبون في دفعها بشكل تطوعي. . . ويتوسط في المنازعات والثار ويقف خارج شبكة العلاقة القبلية والقروية ومن ثم كان في موضع متميز للعب دور تقليدي بارز. . .».

وفي هذه النقطة عندي بعض الشكوك، لكن أيضا ينبغى أن أؤكد على أن لديّ شكوكاً حول شكوكي: ليس عن ضعف الخليفة، التي تبدو مقنعة بشكل كاف وإنما حول ضعف أو بساطة مؤسسات الواحة وتشابهها بتلك التي بين الرعاة. ولا يمكنني أن أفسر بشكل صحيح هذه الشكوك، وتعديلاتها دون ملاحظة شخصية.

ولقد كان المؤلف في افتتاحية «الشكر والاهداءات» كريماً جداً وقال «إنني قد انتقدت وبشكل تفصيلي أطروحته بعد إتمامها، وإنني كنت سبب إعادة مراجعتها وكتابتها أكثر مما كان يتوقع القيام به». وأنا في الواقع قرأت أطروحته، التي اعتمد عليها هذا الكتاب، بكل إعجاب، واقترحت العديد من الاقتراحات. ولا أعرف كيف بالضبط أثرت أنا وغيري من المهتمين بدراسة رعاة منطقة وسط المغرب الذين اتصل بهم دن، من أمثال د. م. هارت، في طريقة إعادة كتابته لأطروحته. لكنني أصبحت مشغولاً ومنزعجاً حينما أرى سكان واحة التفاليت (وليس بنفس الدرجة سكان واحة فيقيق) يوصفون باعتبارهم يشبهون جداً الرعاة أصحاب الهجرة الموسمية في جبال الأطلس الكبير.

ومن اهتم منا بدراسة التنظيم القبلي المغربي ليسوا بالعديدين جداً، ونحن مجموعة عجيبة (حتى وإن كنا نشكّل أحزاباً أو جماعات متباغضة) ونتقل أفكارنا فيما حولنا كما يُدوِّر رجال قبائلنا بنات عمومتهم كعرائس. لذا فإننا ينبغي أن نكون حذرين.

فبحسب ما أتذكر كان النص الأصلي لأطروحة روس دن، هو أن التنظيم الاجتماعي ـ السياسي للتفاليت يبدو بشكل أقل تشابهاً مما كان عليه التنظيم الاجتماعي ـ السياسي بين الرعاة في منطقة جبال الأطلس الكبير المركزية، ويشبه بشكل أكبر النظام الحضري، كما ورد مثلاً عن واحات الأباضيين في مزاب بالجزائر (وهي مادة علمية مع ذلك لم تؤثر في حينه على دن). ربما كانت ذاكرتي خاطئة كلياً. ولكن من المحتمل ألا تكون ذاكرتي على خطأ وإنما غيّر روس دن رأيه في الفترة الفاصلة لأسباب جيدة ومعقولة. وعلينا ألاّ نؤكد بقوة بأنه قام ببحثه على التفاليت، وأنني لم أقم بذلك، وأن تأكيداته يجب أن تقبل في مقابل شكوكي. فشكوكي لم تقم أساسا على حقيقة إنه يملك في الوقت نفسه تأييد من يهتمون بدراسة وسط المغرب.

وهؤلاء تستثيرهم بعض الاعتبارات العامة. وسيكون من المستغرب أن كان التنظيم الاجتماعي ـ السياسي لسكان واحة هو نفسه التنظيم الاجتماعي ـ السياسي لدى الرعاة. فالرعاة متنقلون، وهم يتنقلون بمواشيهم. وهذا يفرض حدوداً وضوابط اجتماعية ـ لا يمكنك استغلال أو الإساءة لشخص متحرك بنفس السهولة التي يمكنك بها أن تستغل إنساناً مقيّداً ـ وأيضا حاجة معينة من التجانس، إذ باستطاعتهم أن يتوصلوا ويحموا المراعي فقط بشكل جماعي، ويجب عليهم (وهم يفعلون ذلك) أن ينظموا جماعياً استخدام المراعي الشحيحة النادرة. وعلى العكس، نجد أن سكان الواحة أكثر عرضة للابتزاز والاستغلال ـ فأشجار نخيلهم لا يمكن أن تتحرك وليس بإمكانهم قطعها أو اقتلاعها، وعليهم أن يتعاونوا فيما يخص الماء، وهم ليسوا متحركين ومجبرون على البقاء في مناطق قريبة من بعضهم البعض، وهم على أي حال ينتظمون بشكل طبقي قوي، فمنهم طبقة العشارين (المساهمين بعملهم على المحاصيل) المضطهدين، والمميزين بلونهم، والذين، بحسب دن، حتى في وحداتهم الكبيرة، أبعد ما يكونون عن التنظيم المدني عن الرعاة المتحركين المتنقلين.

وإذا ما أخذنا كل هذه الفروق في شكل معيقات التنظيم وكذلك أخذنا في الاعتبار بعض البيانات عن الفروقات التنظيمية الفعلية، فإنني ينبغي أن أتوقع إما فروقات واضحة في مبادئ التنظيم أو، إن لم يكن ذلك، نقاشاً مستمراً عن: لماذا هذا التوقع الذي يبدو كما لو كان معقولاً لم يتحقق؟ لكن ينبغى علي أن أشعر بسعادة أكبر لو أن دن قد ذكر بجلاء هذه المشكلة وبعدها وقدم أسباب رفضه فكرة الفروق بين الواحات والرعاة. وفي غياب مثل هذا النقاش الواضح، ليس بإمكاننا سوى الخوف من أن تكون القضية قد تم المرور عليها بشكل عابر.

وهذا بطبيعة الحال ليس على الإطلاق نقداً موجَّهاً لنتائج دن في هذه المسألة، بحيث أتوقع أنا أو غيري أن تكون مختلفة. وإنما المسألة برمتها بخصوص التنظيم الاجتماعي لواحات مستقلة هي أنها مثيرة وحصلت على اهتمام مستمر ومقارن محدود جداً (على عكس تنظيم الرعاة)، بحيث ينبغي أن يكون السؤال على الأقل إعادة النظر فيه. وحتى تتم عملية إعادة ـ السؤال هذه، فإن نتائج دن المقدمة بشكل جيد ينبغي بطبيعة الحال أن تُقبل كما هي، وربما ستقبل كذلك بعد ذلك.

فروس دن مؤرخ قد استبطن بشكل عميق مفاهيم الأنثروبولوجيين الاجتماعيين واستخدم بشكل ممتاز منهاج المقابلة الشفاهية كطريقة تكميلية لمصادره المكتوبة. وكتابه بكل وضوح يعد مساهمة رئيسية للمعرفة الموثقة عن المؤسسات التقليدية المغربية والتاريخ المحلي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وحقيقة أن دراسته تثير تساؤلات وفي الوقت نفسه تجيب على العديد من الأسئلة يعد مسألة أخرى تؤكّد على قيمتها.

الفهارس الشاملة

أعلام، بلدان، قبائل وجماعات، كتب، مواضيع

ـ أ ـ

- ب -

- غ -

- ف -

- ق -

- ن -

- و -

- ي -



مجتمع مسلم

يسعى غيلنر Gellner في كتابه « مجتمع مسلم » الذي نقدّمه إلى القارئ العربي إلى تقديم نظرية أو نموذج تفسيري لدراسة المجتمعات الإسلامية أو العربية بشكل عام، ورغم أن هذا طموح كبير. إلا أن فيما أكـد عليه باستمرار في ثنايا متنه يتضمن الاعتقاد بإمكانية ذلك. بل وتمكّنه من إنجاز مسودة أوّلية في هذا الاتجاه. مع الأخذ في الاعتبار أنه ينطلق من نظريات ونماذج المنظور الانثروبولوجيا الاجتماعي على الطريقة البريطانية.

وكتاب « مجتمع مسلم » معروف في الأوساط العلمية، وقد كان موضوعا لدراسات وانتقادات عديدة تناولت جوانب مختلفة من طروحاته، ولكن رغم ذلك يبقى واحدا من أبرز الكتب العلمية التي تناولت بالدراسة والتحليل المجتمعات المسلمة.

آملين أن تؤدي ترجمة هذا السِفر المهم إلى العربية إلى فتح نافذة مهمة على الدراسات الانثروبولوجية الغربية للإسلام وللمجتمعات الإسلامية.



موقعنا على الانترنت:

